当代学术思潮译丛

哲学的改造

〔德〕卡尔－奥托·阿佩尔著



上海译文出版社

当代学术思潮译丛

哲学的改造

•〔德〕卡尔－奥托·阿佩尔著
•孙周兴　陆兴华译



上海译文出版社

Karl-Otto Apel

TOWARDS A TRANSFORMATION OF PHILOSOPHY

Routledge & Kegan Paul Ltd.1980
根据劳特利奇和基根·保罗出版公司1980年版译出

哲学的改造

〔德〕卡尔-奥托·阿佩尔著

孙周兴　陆兴华译

上海译文出版社出版、发行
上海延安中路955弄14号
全国新华书店经销
上海译文印刷厂印刷

开本 850×1168　1/32　印张 17.375　插页 2　字数 450,000
1994年2月第1版　1994年2月第1次印刷
印数：0,001—3,000册
ISBN 7-5327-1346-6/B·073
定价：9.40元
(沪)新登字111号

译者的话

本书作者卡尔-奥托·阿佩尔（Karl-Otto Apel）1922年出生在德国杜塞尔多夫，现任法兰克福大学哲学教授。生平事迹并无特别惊人之处。在西方，人们一般把阿佩尔与哈贝马斯放在一起，视之为“批判理论”或“新法兰克福学派”的代表。阿佩尔本人似乎对此不以为然。他在接受记者采访时说，他是1972年前后才作为一个“局外人”进入法兰克福大学的；他更愿意把自己看作哈贝马斯在解释学和先验哲学方面的一个“讨论伙伴”，而不是霍克海姆和阿多诺的法兰克福学派在当代的“传人”。阿佩尔自有其特色。

这里译出的《哲学的改造》是阿佩尔最重要的著作。自1973年问世以来，它已被译成（全译或选译）英语、意大利语、西班牙语、日语等多种文字，在世界范

围内产生了比较重大的影响。

除本书外，阿佩尔已经出版的专著有：《从但丁到维科的人文主义传统中的语言观念》（1963年）；《语言分析哲学和"人文科学"》（1967年），《皮尔士思想之路》（1975年）；《作为第一哲学的先验指号学》（1977年）等。阿佩尔是《皮尔士文集》德文版（二卷本，1967年，1970年）的编纂人（他为这个文集写有两个长篇导论，对皮尔士思想在德国的传播有着举足轻重的影响）；另外还编有《语言语用学与哲学》（1976年）；《从先验语用学看"说明—理解"之争》（1979年）等。与人合作的著作有《实践哲学和伦理学》（1980年）；《合理性行为与社会理论》（1984年）等。至1989年，阿佩尔公开发表的哲学论文已达106篇。

有心的读者从上列书目中就能看出，阿佩尔是一位"杂家"。确实，阿佩尔哲学的最大特点就是"博"。他的研究所涉及的领域之广阔，在当代哲学家中恐怕更无第二人了。阿佩尔是一位有"野心"的哲学家，其目标是要综合现代西方哲学诸家，取长补短，合成他的一"家"。

就基本倾向而言，在现代西方哲学中存在着两大思潮的基本分野，即以英美为主体的分析哲学与以欧陆（欧洲大陆）为主体的人文哲学的基本分野。

长期以来，这两大思潮的哲学家之间极少有沟通和接触。但两者在根本上也并非有不可逾越的鸿沟相隔。特别是最近几十年来，无论是在英美分析哲学内部还是在欧陆人文哲学内部，都已经有人喊出了“对话”的呼声，作出了“综合”和“沟通”的努力。做得最起劲的，在英美一派可举理查德·罗蒂（R. Rorty）；而在欧陆，当推本书作者阿佩尔了。

罗蒂的著作在中国已有了些译介，他的思想也逐渐为中国学者所了解。阿佩尔还少见关心，仍有待我们去认识和研讨。在此译者不拟对罗蒂与阿佩尔作比较讨论。我们仅想指出，即便同样有“综合”的企图，但罗蒂对分析哲学传统的“反动”和对欧陆人文哲学的汲取，与阿佩尔贯通分析哲学与人文哲学的“综合”努力，也还是有差异的，而这种差异仍然植根于他们各自所置身其中的不同的哲学传统。如果说提倡“后哲学文化”的罗蒂是一位“后现代主义”的多元论者，那么，提出“语言交往共同体”这一先验观念的阿佩尔就是一位“现代主义”的一元论者。

阿佩尔给自己的思想冠以“先验解释学”或“先验语用学”之名。这个名称本身就很有综合性。我们在其中可以看出阿佩尔思想中的多重因素：先验

哲学，解释学，语言分析哲学，实用主义等等。在他的思想中复合了康德、海德格尔、维特根斯坦和皮尔士等人的思想因素。这是一个奇特的、复杂的组合。它其实涵盖了整个现代西方哲学。

所谓“哲学的改造”，说到底就是对康德“先验哲学”的改造。这是阿佩尔的一项根本任务。在现当代西方哲学家中，像阿佩尔这样积极明确地重提“先验”问题，标榜“先验哲学”的，估计也是独一无二的了。“先验问题”即人类知识的可能性条件问题，它是近代哲学的根本问题。在阿佩尔看来，这个康德问题依然没有得到解决，依然是现代哲学的一个中心课题。那么，现代哲学对此问题的解决提供了何种可能性？现代哲学如何可能改造“先验哲学”，从而解答知识的可能性的先验条件问题？阿佩尔的“先验解释学（语用学）”力图对此有所探索。

阿佩尔认为，继古代的“物的分析”（本体论）和近代的“意识分析”（知识论）之后，“语言分析”乃是现代的“第一哲学”范式。他在《语言交往的先验概念与第一哲学的观念》（载H·巴雷特（编）：《语言学思想史和当代语言学》，柏林，纽约，1976年；该文有一个气魄宏大的副题：“根据语言哲学批判地重建哲学史！”）中，站在当代哲学的立场上对西方哲学史作

了明快的清理。在他看来，20世纪哲学已经完成了从近代的"意识分析"到现代"语言分析"的"语言转向"。几乎20世纪的所有哲学家都已经达成这样一个共识：即语言是人类知识的可能性和有效性的决定性条件。"语言转向"的完成，一方面体现在以英美为主体的语言分析哲学中，包括前期维特根斯坦的"语言批判"，维也纳学派寻求科学语言的意义标准的努力，卡尔纳普把传统本体论问题和先验问题归结为形式化语言构造的句法—语义学问题的努力等等。另一方面，"语言的转向"也实现在新康德主义者卡西尔的符号哲学，海德格尔生存论解释学和语言思想，以及加达默尔的"语言的哲学解释学"这样一条欧陆人文哲学的线索上；甚至在现代语言学向哲学的渗透中（特别是乔姆斯基的语言学和"新洪堡主义"的语言学）也有所透露。阿佩尔在1963年出版的《从但丁到维科的人文主义传统中的语言观念》一书中，以长达100页的"导论"，系统地论述了20世纪语言分析哲学和人文语言哲学的渊源、发展以及相互关系。这个"导论"值得我们重视。

阿佩尔进一步认为，现代哲学中的"语言转向"在所谓"先验语言语用学或指号学"中才得到了彻底化。根本的"语言转向"应该是"指号学—语用学的

转向”。在这里，具有决定性意义的是后期维特根斯坦和皮尔士。在阿佩尔看来，维特根斯坦从前期的“逻辑语言批判”向后期的“语言游戏”和“生活形式”理论的转变，实际上开启了语言哲学的“语用”维度；特别是后期维特根斯坦对“私人语言”观点的抨击，乃是对人类言语的“主体间维度”的揭示，也即对作为语言交往和社会互动的人类言语行为的揭示。阿佩尔认为，正是在这一“语用维度”或“主体间维度”上，当代哲学才出现了“汇聚”的趋势。在此维度上，解释学哲学、语言分析哲学与美国实用主义等才呈现出“合流”的态势。

在阿佩尔哲学中，除了维特根斯坦外，占有重要地位的是皮尔士等人的实用主义语言哲学。依阿佩尔之见，以指号解释共同体为中心观念的美国实用主义指号学运动，实与维特根斯坦哲学的演变有着相互配合的同步性。由皮尔士和罗伊斯阐发出来的“指号解释共同体”观念，进一步由米德和莫里斯作了发挥：米德根据交往共同体的符号互动的内在交互关系来解释心灵和自我意识的观念，莫里斯则发展出他的“三维指号学”。这中间虽然经历了“行为主义还原论”的插曲，但皮尔士等人的指号解释共同体的观念，近来又在奥斯汀和塞尔的言语行为理论和

哈贝马斯的"普遍语用学"中得到了重构。而阿佩尔本人的"先验解释学(语用学)"同样也积极地继承并发展了这一"交往共同体"观念。

总之,在阿佩尔看来,由维特根斯坦所建立的语言分析哲学和以皮尔士为代表的美国实用主义指号学对语用维度或主体间维度的采纳,乃是所谓"语言转向"的真正完成,它为现代哲学对近代知识论的"先验"问题的解决提供了可能性基础。实际上,维特根斯坦的语言游戏说和关于"私人语言"之不可能性的观点,不但彻底批判了近代哲学的"方法论唯我论",而且也打开了先验哲学之改造的基本方向:要在语言游戏与生活形式的交织关系中寻求"先验"问题的答案。而以皮尔士为首的美国实用主义指号学的"解释共同体"观念,本身就已经是一种对康德先验哲学的"指号学改造":"指号解释的交往共同体"这一先验观念取代了康德的"先验自我"。

也正因此,阿佩尔才有理由说,英美语言分析哲学与欧陆人文语言哲学(德国解释学哲学传统)正在"融合",维特根斯坦、皮尔士与海德格尔和加达默尔都走到一起来了。维特根斯坦的语言游戏说,皮尔士的实用主义指号学与海德格尔的生存论解释学,构成了作为 20 世纪的"第一哲学"范式的广义的

语言分析。而这种广义的语言分析，就是阿佩尔的先验解释学（语用学）的哲学前提，是他对先验哲学的改造的基点。

《哲学的改造》原系两卷本。中文版据英文选译本译出。英文版主要选译了德文版第2卷的文章，仅收第1卷的一篇论文（《维特根斯坦与解释学的理解问题》）。在题为"语言分析，指号学，解释学"的第1卷中，阿佩尔对我们在上面已有粗略勾勒的20世纪语言哲学状况作了系统比较和综合思考，这在标题中就已经显出。可以说，在第1卷中，阿佩尔主要是站在欧陆人文语言哲学特别是海德格尔的生存论解释学立场上，来观解英美语言分析哲学和实用主义指号学。据阿佩尔自称，他在第2卷中对此立足点已有所修正。但很明显，海德格尔的哲学思想（而且主要是前期海德格尔）的决定性影响并没有消失。海德格尔以"在世界之中存在"为中心课题的"此在"生存论解释学分析，在阿佩尔这里得到了充分的继承。海德格尔所说的此在"总是已经"(immer schon)"在世界之中存在"，在阿佩尔看来，乃是对近代知识论的"唯我论"传统的克服，即一种消解近代知识论的"先验自我"的努力。译者饶有兴趣地注意到，阿佩尔在行文中也常常使用"总是已经"这个海德格尔

的特殊用语。此在总是已经在世界中了，这乃是一个先天的前提。在这个“总是已经”中，暗含着“先验”问题的答案。因此，对先验哲学的改造首先意味着对解释学传统的一个“改造”。前期海德格尔的此在分析，在阿佩尔这里转换为“语言交往共同体”的分析。

德文版第2卷题为“交往共同体的先天性”。此卷才更多地传达出阿佩尔自己的独特思路，即他以“交往共同体”为中心观念的先验解释学（语用学）理论。很明显，第2卷关于“交往共同体的先天性”的观念的讨论，是以第1卷对20世纪语言哲学的系统性探究为基础的。阿佩尔的“语言交往共同体”思想，是对维特根斯坦、皮尔士和海德格尔等人的思想的综合和发展。在他看来，人类知识的可能性条件和人类伦理道德规范的主体间有效性这一“先验”问题，必须在人类语言交往共同体的观念中寻获答案。人类必须把一个理想的无限交往共同体设为先验前提。人类知识和伦理生活所面临的种种困难，根本上可以归结为现实与理想的冲突，即现实的（实在的）交往共同体的语言游戏与理想的交往共同体的语言游戏之间的冲突。而在现实交往共同体与理想交往共同体之间实现“中介化”，这就是“意识形态批判”的任

务。

在此我们不准备对阿佩尔围绕"交往共同体"观念的具体探讨作细致描述。好在眼下这个中译本集中反映了阿佩尔的"交往共同体"这一核心思想。我们这个前言意在从宏观上对阿佩尔哲学的背景作一提示,如能对读者理解本书有所裨益,也就够了。

最后笔者要指出的是,"交往共同体"思想突出了阿佩尔哲学与法兰克福新马克思主义的联系,也在某种意义上表达出阿佩尔对马克思主义的继承关系。我们认为,阿佩尔站在当代哲学的基地上发挥出来的"交往共同体"思想,对我们坚持和发展马克思主义哲学是有一定借鉴作用和启发意义的。马克思和恩格斯早在《费尔巴哈》一文中,提出了"普遍交往"和"共同体"观念,认为"生产力的巨大增长和高度发展"以及在此基础上建立起来的人类"普遍交往",乃是消灭异化,实现共产主义的前提(参见《费尔巴哈》,人民出版社,1988年,第30页)。通过阿佩尔一例,也足以看出马克思主义哲学的当代性。至于阿佩尔的一些具体观点是否符合马克思主义立场,相信读者自会鉴别的。

本书的翻译工作由笔者和陆兴华合作完成。译

文根据英文选译本。笔者译英文版前言和第1—4章，陆兴华译第5—7章。全稿由笔者根据德文版相应篇目作了详细校订（并订正了英文版的少数几处明显的错误）。尽管译者作了努力，但限于水平，译文中错讹之处当属难免，敬请读者指正。

阿佩尔教授寄赠了有关图书资料，杭州大学哲学系庞学铨先生为译者提供了本书德文版，在此一并致谢。

孙周兴

杭州大学外国哲学研究所

1992.1.26

英文版前言

本书的文章选自我于1973年出版的两卷本德文文集，题为《哲学的改造》。这个标题既标示一种对当代哲学中出现的改造进程的解释学重构，又标示一个作者依循语言先验解释学或先验语用学的线索制订出来的（先验）哲学改造方案的概要。就此而言，此标题具有一种蓄意的含糊。眼下这个英文版主要以我的德文版第2卷为基础，更能传达出原标题的第二个意义。因此，英文版更多地见证了我后来通过参照那种在英语世界占主导地位的语言哲学来发展一种系统性探究的尝试，而并不见证我在海德格尔思想视野内找到的历史学—解释学的出发点。我编辑的C·S·皮尔士文集德文版（《文集》，法兰克福，第1卷，1967年；第2卷，1970年）和我的著作《C·S·皮尔士思想之路》（法兰克福，1975年）可被认为是这个方面的相应尝试。当然，同样也有与德国当代思想潮流的持久交流，例如，与爱兰根学派的交流，特别是与我的朋友于尔根·哈贝马斯的交流。

本书后面几篇文章是对我的先验语用学方案的最初勾画；自1973年以来，我已经从几个不同角度对该方案作了更详

尽的阐述。角度之一表现在我与汉斯·阿尔伯特之间还在继续的争论，主要围绕我的《根据语言先验语用学进行哲学的基础奠立问题》一文（《人与世界》，第18卷，1975年，第239—275页；参见阿尔伯特《先验的幻想》，汉堡，1975年）。另一角度体现在我所致力的对约翰·塞尔的言语行为理论的一种先验语用学的重新解释或改造中，详见于我的论文《面对伦理规范问题的言语行为理论和语言先验语用学》（载K-O·阿佩尔编：《语言语用学与哲学》，法兰克福，1976年，第10—173页。在这个集子里，哈贝马斯也提出了稍有不同的普遍语用学方案，参见该书第174—272页）。第三个角度着力于进一步详尽阐发关于一种区分化（三分法）的科学哲学的观念，这在本书的《科学学、解释学和意识形态批判》中已有所描绘。这方面的文献还有：《交往的先天性和人文科学的基础》（载《人与世界》，第5卷，1972年，第3—37页）；《根据人类认知旨趣看社会科学的类型》（载《社会研究》，第44卷，1977年，第425—470页，重印于S·布朗编：《社会科学中的哲学争论》，哈索克斯，萨塞克斯，1979年）；以及最近在我的著作《从先验哲学看"说明—理解"之争》（法兰克福，即出）中对G·H·冯·赖特和那些后维特根斯坦主义"新二元论"的批评者所作的批判性讨论。最后我想提一下我的另一个努力，即把语言先验语用学的观念整合到先验指号学的观念中去；我把后者认作第一哲学的一个新范式（在前康德的本体论和后康德的关于意识的先验哲学之后的第三个范式）。对这个方案的最初勾勒见于我的论文《关于一种语言先验语用学的观念》（载J·西蒙编：《语言哲学的观点和问题》，布赖斯高地区的弗赖堡，1974年，第283—326页）和《语言交往的先验概念和第一哲学

的观念》(载 H·巴雷特编:《语言学思想史和当代语言学》,柏林和纽约,1975年,第32—61页)。我打算对这一方案作进一步的阐发,其第一部分将以"先验指号学和第一哲学的范式"为题,发表于《哲学交流》杂志。

在此我谨向出版者和译者表示感谢,他们为这个英译本作了努力。在审阅英译稿时,为清晰起见,我在某些地方酌情加了一些新的脚注,并改动或补充了译稿中的一些措词。

卡尔-奥托·阿佩尔

法兰克福(美因河畔)

1978年7月

鸣谢

阿佩尔教授对我们的译文作了有益的评注，普吕·拉森为我们打印了译稿，在此谨表谢意。

本书第3章系阿佩尔教授本人的译文，原载L·W·贝克(编)：《第三届国际康德学术讨论会文集》(D·雷伊代尔出版社，多德雷赫特，荷兰，1972年，第90—104页)，承蒙原出版者同意转载于此。

格林·阿迪(法兰克福)
戴维·弗里斯比(格拉斯哥)

哲学的改造

本书系当代德国哲学家阿佩尔最重要的著作。自1973年问世以来，本书已被译成多种文字，在世界范围内颇有影响。

当代西方哲学中存在着两大思潮：以英美为主体的分析哲学和以欧陆为主体的人文哲学。两大思潮的哲学家之间极少沟通和接触。但最近几十年间，哲学家们开始进行“综合”和“沟通”的努力。最为出色的，在英美一派可举罗蒂，而在欧陆当推本书作者阿佩尔。

在本书中，作者提出了“先验解释学”或“先验语用学”的概念，反映了他思想中的多重因素：先验哲学、解释学、语言分析哲学、实用主义等等，综合了康德、海德格尔、维特根斯坦和皮尔士等人的思想，几乎涵盖了整个现代西方哲学。在此基础上，作者提出了独特的以“交往共同体”为中心观念的先验解释学(语用学)理论。

译者简介

孙周兴，男，1963年10月生，1984年毕业于浙江大学地质学系。1992年毕业于杭州大学哲学系，获哲学博士学位。现在杭州大学哲学系任教。发表有《海德格尔对主体形而上学的批判》等多篇论文以及《摧毁与解构》（加达默尔著）等多篇译著。

陆兴华，男，1965年3月生，1987年毕业于浙江师范大学外语系。1990年毕业于南京大学外语系，获文学硕士学位。现在浙江工学院基础部工作。

目次

对形而上学的批判态度。

1.2 前期维特根斯坦的“先验语义哲学”并未涉及解释学问题

历史的前提已经表明，我们在前期维特根斯坦那里发现的对“意义”和“理解”两个术语的阐释，根本不同于传统解释学。对语言意义的理解是《逻辑哲学论》的关心所在，这种语言意义并非某个历史的具体本文的完整意义或作者有意无意地贯彻在本文中的意图；而根据解释学的预设，本文的意义和作者的意图必定在每一个句子中得到表达。前期维特根斯坦把“意义”理解为语言命题的信息内容。

遵照上述逻辑主义和经验主义传统的综合，维特根斯坦把这种语言意义及其被理解的可能性的积极前提归结为两个假定的绝对的预设：1.语言和世界具有共同的“逻辑形式”，它规整着语言指号的句法组合，并同时规定着被描述世界的事实的范畴形式。① 2.“对象”作为“名称”的“意义”，即命题的

---

① 在维特根斯坦关于语言也是世界的“逻辑形式”的讨论中，康德关于经验世界的“先验逻辑”的问题再现出来了。当然，它首先不再是一个关于时空中的对象或事件的可想象性的可能性的逻辑-心理学条件问题，而是一个关于可能事实的明确表达的逻辑-语言学条件问题。在维特根斯坦看来，这些条件已经蕴含着对时空中的对象和事件的先天形式的确定，而没有必要也不容许去假定先天为真的客观知识（先天综合判断）。但“对象”只有在一个“事态”中才是“可设想的”，也即说，“对象”是以“命题”为中介的：仅仅是这一事实就使得意义的语言构造的“逻辑空间”上升为先天可能的时空经验（参见《逻辑哲学论》2.011—2.0141）。然而，这只是确立了作为可描述的时空经验之可能性条件的某些范畴的可能性（而不是必然性），因为对在经验中语言与感性的关联不可能以一种先验哲学方式来加以处理。这种关联要由心理学来处理。维特根斯坦从莱布尼茨的可能世界逻辑向可能经验的先验逻辑的转变，并不是借助于“意识本身”实现的，而是借助于“语言本

组合因素的意义，构成世界的形式"实质"。②

在命题意义之可能性前提和命题的真理之可能性前提之间，必须作出明确的区分。后者也可以划分为语言的"逻辑形式"的前提条件和必须由语言来加以表达的经验世界的前提条件。确实，一个命题之为真，它要么是表达了某个构成世界的"事实"的"原子命题"本身，要么就是一个复合命题，而这个复合命题又必定是能借助于真值函项的逻辑而被归纳为一组真的原子命题的。

与我们上文指出的构成世界之形式意义实质的"对象"相反，对应于真的原子命题的"原子事实"可以说构成了世界的质料性真理实质。维特根斯坦在《逻辑哲学论》的开篇名句中道出了这一点：

> 1. 世界是一切发生的事情。
>
> 1.1 世界是事实的总和，而非事物的总和。

身"实现的：人们常说："上帝能创造一切，除了违反逻辑规律的东西。因为人们不能说一个'非逻辑'的世界是什么模样。"(3.031)在维特根斯坦那里，先天综合判断，例如关于所谓"因果律"或者"颜色结构"的先天综合判断，被"对科学命题的可能型式的先天洞见"取代了(6.34；参见6.32—6.33；进一步参见 6.35—6.361，6.362，6.3751)。作为对这一关于先验哲学的纯粹语义学改造的一个抉择，皮尔士对先验哲学作了一种指号学-语用学的改造(参看本书第3章)。但在我看来，后期维特根斯坦的语言游戏概念也同样暗示出对康德哲学的一种先验语用学的改造(参见本书第5章)。

② 参见《逻辑哲学论》2.021—2.0232。"对象"既依赖于又不依赖于世界的"逻辑形式"。首先，就对象只能在"事态"中被设想而言，它们依赖于世界的"逻辑形式"。其次，并不是一切对象都可在所有事态中被设想的(例如一种声音或感觉就不能在某个几何空间中被发现，后者也不可能具有一种颜色)；相反，每一对象都蕴含着——而且这构成对象的"内在的"(即范畴的)结构——某种可能事态作为其"逻辑空间"(参见2.011—2.0141)。另外，对象都构成独立于事实之逻辑形式的"世界的实质"，以此为前提，一种"新的意义"才可能在命题中通过组合指称对象的"名称"而传达出来。(参见3.23.026—4.031)。

只有通过确立一个事实，才能作出关于在世界中的“对象”的任何质料方面的陈述。尽管对象被假定为陈述之可能性的意义因素，但对象本身并不能脱离其在陈述中的结构而决定世界的质料特征。对象是“无色的”(2.0232)。

如果我们比较一下意义的确定方式与真理的确定方式，则维特根斯坦在意义的先决条件与真理的先决条件之间所作的区分的要旨就昭然若揭了。例如，为了确定诸如“所有日耳曼人都爱好音乐”这样一个复合命题是否为真，我决不能仅仅考虑真值函项的逻辑，即把复合命题分解为原子命题，如“穆勒是爱好音乐的”，“施密特是爱好音乐的”等等，而且要把个别的原子命题与事实作比较。[①] 我必须进一步越过对逻辑形式的单纯理解。而据维特根斯坦的看法，如果我们希望理解命题的意义，就并没有必要这样做，虽然命题的意义——正如我们已经看到的——不仅依赖于它们的逻辑形式，而且还依赖于构成词语意义的超语言的对象。在维特根斯坦看来，理解问题与真理问题之间的区别乃在于：在一种通过逻辑上完美的方式构造出来的语言中，我们必须假定已经把对象作为意义赋予给词语了；但是我们却不能先天地假定语言中的陈述与事实是相关联的。我们先天所能假定的只是，陈述借助于它们的逻辑形式是与可能的事实相关联的，也即是与逻辑空间中的事态相关联的。《逻辑哲学论》指出，正是在这一点上才有作为词语和句子系统的语言的操作性，也即，凭着客观

---

① 参见《逻辑哲学论》2.223。为了说明起见，我们的例子忽略了这样一个事实，即在维特根斯坦那里，无论是日常语言的事实还是“对象”，都没有被看作原子事态。关于这个问题，请参见E·斯特纽斯：《维特根斯坦的〈逻辑哲学论〉：关于他的思想线索的批判性评注》，牛津，1960年；进一步参阅施太格缪勒：《当代德、英、美哲学主流》，第9章。

的词语意义已得到先天保证的前提条件，通过按逻辑法则对词语意义的组合，我们在某种程度上就能够在精神上"通过实验来构造"一个可能的情景①——而一个可能情景乃是"逻辑空间"中的一个"事态"，如果我们的命题为真，就可能有某个"事实"与这个"事态"相符合。

维特根斯坦概述了理解意义的先决条件和确定真理的先决条件之间的上述关系；下面这段话既难以捉摸又十分意味深长：

> 理解一个命题，意思就是要知道如果该命题是真的话则是怎么一回事。
>
> （因此，人们可以理解它而不知道它是真是假。）
>
> 如果理解了它的组成部分，也就是理解了它(4.024)。（参看后面到4.031为止的句子。）

我们说这话既难以捉摸又十分意味深长，是因为它除了对意义问题与真理问题作了区分之外，还揭示出意义的确定与真理的确定之间的积极联系。如果我们仅仅因为命题的逻辑形式就必然能认识到，当一个命题为真理时是怎么一回事，② 那么，这就意味着一种对语言的逻辑形式的理解包含着我如何确定一个命题是否为真的知识。因此，理解一个命题就意味着能够提出命题之可能证实的语言逻辑方法。③

然而这一被新实证主义者称为证实原则的原则同样导致

① 《逻辑哲学论》，4.031；并参见4.021以下。

② 参见《逻辑哲学论》，4.022："一个命题显示其意义。一个命题显示当其为真时是怎么一回事，而且说确实是怎么一回事。"

了一个对于意义理解理论更为关键的结论。如果一个语言命

---

③ 就此而言，很可能是维特根斯坦最早使用这一被M·石里克发挥为“证实原则”的表述。G·E·摩尔的文章："维特根斯坦1930—1933年讲座"(载《心》，第249期，1954年，第1—15页)以及一个关于后期维特根斯坦的评论（参见哈特奈克：《维特根斯坦与当代哲学》，1962年，注54）已经提示了这一点。这一猜断此间已得到了进一步确证（参见维特根斯坦《文集Ⅲ——维特根斯坦与维也纳学派》，法兰克福，1967年，第243页以下）。

维特根斯坦区分意义与无意义的标准无疑不能与新实证主义的证实原则直接等同起来，但还是必须强调后者与《逻辑哲学论》的哲学思想所具有的历史的和实质性的源流关系。正是《逻辑哲学论》激励了维也纳学派的新实证主义者率先通过“语言的逻辑分析”(石里克，卡尔纳普)来决定一个命题是否或者在逻辑和数学上“可证明的”(维特根斯坦说的“无意义的同语反复”)，或者是“可证实的”（按维特根斯坦的说法，也即可通过真值函项的逻辑还原为一个与实在相一致的命题），或者根本就是“无意义的”(按维特根斯坦的术语就是“荒谬的”)。当然，维特根斯坦没有为与实在一致的原子命题提供一个“经验标准”，而是假定这种命题和与之相关联的“事态”的存在仅仅是有意义的命题的可理解性的基础(特别参看4.2211)。另一方面，新实证主义者对作为一切科学理论之“基本陈述”的“基本语句”的寻求相当于这样一种尝试，即证实维特根斯坦关于语言和世界的“先验结构”的命题。在新实证主义者那里，就连这一由维特根斯坦所假定的在基本命题与它们所描写的事实之间的关系也要在经验上得到证实，但这意味着——照《逻辑哲学论》的说法——在语言作用中或对语言作用“显示自身”为这种作用的可能性的先验条件的东西，必须被描述为对象之间的一种内在于世界的关系——就好像我们能够从这一关系之外的第三个点来观察语言与世界的关系似的(参见4.12)。在维特根斯坦看来，这一对“显示自身”的东西与能够以“有意义的”命题（按语言逻辑的定义来说，就是可证实的命题)“陈述”出来的东西的混淆，构成了传统形而上学的“荒谬激情”，乃是传统形而上学对语言逻辑的误解的基础，它的荒谬性即立足于此(参见4.003)。

我认为，我们必须承认，新实证主义想通过阐述一个“经验的意义标准”以满足“证实原则”的尝试的矛盾(参见施太格缪勒：《当代德、英、美哲学主流》第7、8章)，证明了维特根斯坦的意义标准观念的深刻性。在这一思潮发展的尾声，新实证主义本身分裂为“构造语义学”和关于语言使用的“经验语用学”，而这意味着维特根斯坦对意义问题所作的与语言相联系的探究的是唯一可能的探究。当然，我们这样说是不再指《逻辑哲学论》的单一的、理想的、逻辑-本体论的语言，而是指纯粹约定的规则系统，或者是这样一些系统。它们作为后期维特根斯坦意义上的“语言游戏”，能够从实践证明的日常语言用法中提取出来。与这些语言游戏的“深层语法”相联系，后期维特根斯坦对证实原则的理解始终无异于前期，无异于他在《逻辑哲学论》中被当作语言逻辑原则提出来的证实原则。参见维特根斯坦：《哲学研究》，Ⅰ.§353："关于命题的证实的方式和可能性的问题无非是‘你如何意谓这个?’这个问题的一个特殊形式。回答是对命题语法的一份贡献。"换言之，有多少语言游戏，就有多少证实的可能性(此点也请参看本书第34页注①)。

题并不“显示”是怎么一回事，而根据它的逻辑形式它又是真的，那么，或者是命题没有意义，或者是我们还没有理解它的意义——这种意义可能隐含于日常语言的外在形式之中（参见4.002）。在这一点上，我们可以发现维特根斯坦的理解理论的关键意图。类似于对意义的逻辑语言标准的设定，这种意图在《逻辑哲学论》的一段发人深省的表述中得到了阐明：

> 哲学著作中的大多数命题和问题不是虚假的，而是无意义的。因此我们根本不能回答这一类问题，我们只能确定它们的无意义。哲学家们大多数问题和命题是由于我们不理解我们的语言逻辑而来的。
>
> （它们属于善是否和美同一这一类的问题。）
>
> 因此最深刻的问题实际上不是问题，这是不足为怪的。（4.003）

维特根斯坦这一用来看待传统形而上学的关于哲学问题之无意义性的著名怀疑，显然与解释学哲学的精神及其意义理解理论形成了鲜明的对照。施莱尔马赫和狄尔泰的解释学专注于最切近的由活生生的个体意向的表达带来的生存震颤(Betroffensein)，这种个体意向必然可以被揭示出来，也即如属必要，可以用逻辑上不完备的形式，借助于对隐含在语言背后的活生生动机的历史学的和心理学的重构，来把个体意向揭示出来。而维特根斯坦则断言，这一关于理解的心理学问题，与一般意义上的传统“知识论”一样，在哲学上是非本质

性的。① 其主要意图首要地并不指向解释者方面的局限性(例如移情想象的不足,关于情境内容的历史知识的不充分),而是针对本文本身的意义要求。对他来说,意义理解的衡量标准并不是某个(有意识或无意识的)人类意向,而只是有待理解的语言的逻辑形式。

这至少是前期维特根斯坦的理解理论。以《哲学研究》为标志的后期维特根斯坦明确地抛弃了关于描述世界的精确语言的"逻辑形式"标准,代之以可能的语言游戏的多元规则;这些规则的作用本质上是由"情境语境"和人类"生活形式"所共同决定的。

毋庸置疑,如果要从解释学的立场出发来进一步考察维特根斯坦,那么,主要还是他的后期哲学提供出一个出发点。但是,基于语言分析研究的维特根斯坦哲学具有内在连续性,如果我们在对他后期著作的讨论中企图完全忽视早期的《逻辑哲学论》,我们就会低估了这种内在连续性。正是《逻辑哲学论》的理解理论的极端片面性,为我们提供了一个模式,这个模式不仅是后期维特根斯坦的前提,而且更是作为对立面的哲学解释学的自我理解的前提。我认为,唯有在我们充分意识到维特根斯坦的认知旨趣与贯穿于我们对《逻辑哲学论》的研究之中的意义理解的解释学理论的认知旨趣之间的对立之后,我们才能恰当地认识到《哲学研究》对解释学的理解问题的贡献并予以批判性评价。

因此,我乐意再度回到《逻辑哲学论》,特别是回到那个使维特根斯坦本人不可避免地限定他对人类意向意义的理解问题的看法的立场上来。因为,在语言中存在着诸如"A相信P"、

① 参见《逻辑哲学论》,4.1121。

"A思考P"、"A说P"之类的命题。对维特根斯坦来说，这些命题提出的问题在于：显然在这里，一个判断包含在另一个判断之中，但又不是作为复合命题的一个真值条件，而后者是罗素和维特根斯坦的"逻辑原子论"所提供的唯一可能性。例如，"约翰相信上帝存在"这个命题显然并非"上帝存在"这个命题的真值函项；根据逻辑法则，即使上帝并不存在，前一个命题依然为真。在语言学上看来，"信仰命题"在语言上以一种甚至更为尖锐的方式表达在"间接引语"形式中；"信仰命题"的要义显然在于这样一个事实：被相信的东西的真值是不确定的，而关于对被相信的东西的信仰的命题倒可能是真的。但这种形式的命题显然是解释性"人文科学"之可能性的一个逻辑条件。

所谓"信仰命题"使罗素和早期维特根斯坦面临如下抉择：

1. 我们可以把人类主体对命题意义的断言视为两个简单对象之间的关系；这样就有可能把信仰命题当作对事实的基本描绘，也即不能对之作进一步分析的描绘，从而把它纳入"逻辑原子论"哲学中。但严格说来，这一点蕴含着一个关于意向性维度的自然主义立场，例如，对这一关系的行为主义解释就可能暗示着这一立场。罗素本人和后来的逻辑实证主义者基本上选择了这一解决办法。①

2. 如果我们不能接受这一关于意向性维度的自然主义解释，那么我们显然就不得不抛弃关于一种统一科学语言的概念，这一概念把所有命题都还原为一种借助于真值函项的逻辑对外部世界的原子事态的描绘。就我们眼下的论题而言，

① 关于这种探究的困难，请参阅汉斯·斯杰夫海姆：《客观主义与语言的研究》，奥斯陆，1959年。

罗素和维特根斯坦在信仰命题方面的困难的重要意义在于：这里，在语言分析哲学中，由意向性命题构成的解释性人文科学的语言第一次进入了与"统一科学"的语言的冲突之中。实际上，维特根斯坦的《逻辑哲学论》就是对一种统一的"事物-事态-语言"的第一个彻底的表述；在维特根斯坦看来，它对所有有意义的命题，亦即对所有"自然科学"的命题，都是有效的(4.11)。

《逻辑哲学论》中的理解理论的值得注意的突出特征是对意向性命题的解释，它是维特根斯坦为了挽救关于所有有意义命题的统一结构这一概念而提出来的。关于"A相信P是这么回事"或"A思考P"这类命题，维特根斯坦说道：

> 这里表面上看来，似乎命题P与对象A处于某种关系之中……(5.541)
>
> 但是很清楚的是，"A相信P"、"A思考P"、"A说P"与"'P'说P"的形式一样；而这里我们所处理的并不是事实和对象的配合，而是由其对象的配合而成的诸事实的配合(5.542)。

如何理解这一值得注意的关于意向性命题的重新阐释呢？

维特根斯坦以下述方式展开他的思路：命题"A相信P"与"A说P"在意义上是等值的，因为在A的陈述中他的意义能得到明确把握。但是这一关于A的陈述对我们来说只存在于这样一个事态中，即陈述所及的事态通过所指事态被表达出来，也即"P"替代了P本身(就书放在桌子上这样一个事态而言，所

指事态是“书放在桌子上”)。因此,根据这一关于世界的描绘理论,维特根斯坦就可以断言,我们是通过事实与其对象的配合来面对事实的配合的。简言之,他把对意向意义的心理学理解归纳为对命题意义的语义学理解了。

这正是维特根斯坦所开创的语言分析哲学研究所特有的方法。被怀疑为是“心理学的”的问题的整个“意向性意识”问题,由关于描述世界的语言的语义学问题取而代之了。我们已经指出,在《逻辑哲学论》中,康德关于对象意识的逻辑形式问题被转化为关于对象描述的逻辑形式问题了。

由于语言分析替代了知识论,从而主体及其意向、灵魂等等之类的问题在某种程度上就变得多余了,所谓“意向性行为”的前提条件问题亦然。在命题5.631中,维特根斯坦宣称:“没有思维着或设想着的主体。”

新实证主义者往往把这个句子理解为行为主义关于人类主体及其意向行为的解释的通行证。但显然这并非维特根斯坦的原意。这个句子要强调的不是主体复合体,而是动词“有”。根据上下文可看出,维特根斯坦在此要指出的是:并没有像可描述世界中的某个事物那样的思维着的主体(参看5.631以下和5.5421的论述)。因而维特根斯坦在下一个句子中能够断言(5.632):“主体不属于世界,而是世界的一种界限。”句子5.641更加直露地指出:

> 因此,真正在一种意义上,在哲学里可以非心理学地来谈论“自我”。“自我”之出现于哲学中是由于“世界是我的世界”。哲学上的自我不是人、人体或心理学上所说的人的灵魂,而是形而上学的主体,是

世界的界限——而不是世界的一部分。

显而易见，在这里，意识问题之归纳为语言问题的关键并不是对意识、灵魂和主体等等的否定，而在于一种彻底的先验化，这种先验化把作为世界之界限的形而上学主体与语言本身的逻辑主体同一起来了：

> 我的语言的界限意味着我的世界的界限(5.6)。
>
> 世界是我的世界这个事实表现于此：语言的界限……意味着我的世界的界限(5.62)。

维特根斯坦关于语言的逻辑形式同时也即意向性主体的逻辑形式的先验化观念彻底到何种程度，最好用他在可说的东西与不可陈述的而仅仅"显示自身"的东西之间所作的著名的也是声名狼藉的区分来判断。《逻辑哲学论》中的第二个先验的神秘领域——与语言的逻辑形式也即世界的逻辑形式相提并论——包括了胡塞尔所谓的由意向主体作出的"世界构造"这类东西。

换言之，维特根斯坦设想，在可以被经验的东西(即在他看来可以被描述或陈述的东西)与经验之可能性条件(在他看来就是语言的"逻辑形式"同时也是世界的"逻辑形式")之间有着"先验的差异"。这样的设想使他被迫宣称他自己的命题——一种先验语义学的命题——作为企图阐明它们本身作出陈述之可能性的先验条件的命题①，是"无意义的"：

① 罗素类型论的语义学方面被维特根斯坦提炼于此了，也即提炼为对绝对的先验差异的认识了。根据这一类型论，没有命题"能对自己陈述什么，因为命题指号不可能包含在自身之中……"(3.332)。

我的命题可以这样来说明：理解我的人当他通过这些命题——根据这些命题——越过这些命题（他可以说是在爬上楼梯之后把梯子抛掉了）时，终于会知道它们是无意义的。

他必须排除这些命题，那时他才能正确地看世界(6.54)。

但这对解释学的理解问题来说能引出什么结论？我们如何能够把《逻辑哲学论》中的先验语义学——它被人们称为"纯粹语言批判"① ——与解释学问题联系起来呢？

确实，初看起来，维特根斯坦对语言与世界之间的关系的勾画对解释学并无任何用处。似乎解释学关于相异的世界观的理解问题已经被表明是荒诞无稽的。因为在维特根斯坦所假定的先验主体的纯粹语言中——在其中，具有世界构造作用的事态可以用语言的逻辑形式来描述——具体的人类主体总是已经就世界的结构达成一致。理解问题于是被限定在对事实信息的逻辑解释上。而就世界的意义阐释而言，在个体之间（以及在各民族、文化、宗教之间）不会出现什么沟通上的问题，这多亏了那一种语言的存在。甚至关于世界的最私人性的经验也因此是主体间的，因为在结构上，这种经验是以语言的一种逻辑形式为媒介的。② 维特根斯坦在下面这句话中进一步明白地确证了这一点(5.64)：

这里我们看到，严格贯彻的唯我论与纯粹的实

① 参见斯特纽斯上文所引《维特根斯坦的〈逻辑哲学论〉》一书。

在论是一致的。唯我论的"自我"缩小至无延展的点，而实在仍然与它相合。

但是在我看来，这一通过先验语义学对解释学的反证法是极有启发意义的，它提供了解释学为其哲学上的自我理解所需要的那种鲜明对照的框架。如果参照维特根斯坦的极端模式，我们就可以用新的眼光来看待解释学哲学思潮对"先验意识"的一种古老保留了。

狄尔泰就感到需要复活康德的先验主体，或者说要使之具体化，以便使他的《历史理性批判》计划可与康德的《纯粹理性批判》相伯仲。③ 这种意图复现于海德格尔的著作中；海德格尔感到必须把胡塞尔的"先验意识"转换为人类"此在"或"在世界之中存在"(In-der-Welt-Sein)的实际性。(类似情形还出现在由新康德主义者赫尼希斯瓦尔德和克拉默阐发的单子论观念中。)

显然，所有这些努力的关键是把意识表明为活生生的或者说历史地生存着、交往着的人们的意识，同时又毋需被迫抛弃与关于终极有效性之沉思的先验问题框架的联系。这也许有利于一个行为主义的问题框架，后者用在世界中的人的以

---

② 这就是说，这种私人性的世界经验不只潜在地对他人来说是可理解的，因为在缺乏一种"私人语言"的情况下，它只有对那个通过公共语言经验到它的人来说才能成为可理解的。这一由后期维特根斯坦提出来的观点不仅与解释学相一致，而且在我看来它属于后者的先验解释学的基础。但在前期维特根斯坦的先验语义学中，沟通在某种意义上是由对一切人类主体来说都是相同的对世界的理解的先天结构来保证的。

③ 参见《人文科学导言》，前言(《全集》，第1卷，莱比锡，1923年，第2版，第18页)，在那里狄尔泰写道："在洛克、休谟和康德所构造的认知主体的脉络中流动着的不是真实的血液，而是纯粹思想活动意义上的理性的稀薄液汁。"

指号为中介的行为活动，取代了意向性意识。①

前期维特根斯坦的《逻辑哲学论》对解释学问题的反证法表现在，他彻底地否定一种既客观又主观、既经验又先验的探究的可能性，因为这种可能性与那个仅只描述客观事实的统一语言的纲领是不相容的。对解释学来说，这一立场的最重要的意义在于：维特根斯坦认为他能够用对"这种"语言形式的逻辑分析来替代对个体意见的前概念或前观念的理解。如果一个本文的意义，举例说来，一个形而上学本文的意义，不能与上面提到的语言逻辑的意义标准（证实原则）相一致，那么它就要被"怀疑为是无意义的了"。

我认为，在这一点上，对意义理解问题的语言逻辑的探究②与解释学的探究的争执甚至——至少在特定情形中——不相容性，得到了前所未有的清晰揭示。同样的争执早在中世纪（在卡特斯学派那里）就已经出现了，而且已为15世纪文艺复兴时期的人文主义者（在他们反对《论意义诸方式》的作者们摩迪斯泰学派③的论争中）所揭示。

在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦间接而又无意地暗示出一个维度。解释学的理解问题，看来也就是在语言的逻辑形式的主体和客体之间，在能够客观地加以描述的东西与被阐明为世界描述之可能性的先验条件的东西之间的问题，就被定位于这一维度之中了。他问道（5.633）：

---

① 莫里斯的《指号、语言和行为》（纽约，1955年）是这种探究的代表作。

② 这里我是指对一个明确而一致的语言系统的句法-语义结构的绝对化，与之相伴的是一种对语言用法的实用语境的抽象，而这种实用语境在解释学中必须被预设为历史地具体化了的语境。

③ 摩迪斯泰学派系13、14世纪的经院语法学派。——译者

世界上哪里可以指出一个形而上学的主体?

你会说这正和眼睛及其视野的例子完全一样。但是你确实没有看见眼睛。

并且,视野中没有东西可以推断出,它是为眼睛所看到的。

在这一点上,解释学思潮中的哲学家立即感到有反驳维特根斯坦的冲动了。他会回答说:"一个取自人类精神史的具体本文的一切都向我们表明,本文是某个具体的历史主体从某个特定角度,出于某个特定立场进行创作的结果。而且,展现在这样一个本文中的世界实际上就像一个视野,这个视野又从视角上返回去与主体的眼睛相联系。"这一关于可解释学地重构的世界展示过程的透视主义——举例说来——就体现在海德格尔关于特殊主体的"在世界之中存在"的观念中。

但在这里必须附带指出,一个本文所具有的世界展示视角无需与作者有意识地接受的视角相一致。典型作品能体现出与作者的个体意识相对的某种主体间性的表达。在洪堡看来,语言上的情形也是如此。① 这一点构成了典型作品的超个体的有效性,或者可以说构成了它的经典的或规范的有效性地位。然而这种相对的主体间性从来就与维特根斯坦在《逻辑哲学论》中所假定的语言之逻辑形式的主体间性大相径庭,前者是历史性的和个体的,后者则不然。这种相对的主体间

① 参见W·V·洪堡:《论比较语言研究》(《洪堡全集》,第4卷,1905年,第1—34页,第27页以下):"由于它们(即个别的民族语言)相对于可知之物而作为主观的东西,从而它们相对于人类存在就是客观的东西。因为任何语言都是人类普遍本性的暗示,而且,即使它们不可能在任何时候都是对人类主体性的完整表达,语言还是不断地接近着这个目标。"

性并不与那种使人们之间的一切沟通性理解成为多余的主体间性相吻合，毋宁说，它乃是人类沟通性理解的一条特定途径和某个历史性阶段的典型表达。

或许，在解释学理解的这一基本情形与维特根斯坦在《逻辑哲学论》中所假设的情形之间的差异，最好参照由继承皮尔士哲学传统的罗伊斯所阐发的人类“解释共同体”这一先验语用学观念来加以说明。①

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中断言，任何个别语言使用者都必须直接从语言的逻辑形式中抽象出解释规则，它向语言使用者“显示”一个命题为真时是怎么一回事；相反，根据皮尔士和罗伊斯的观点，这一“解释”乃是在人类历史存在的原则上无限的某个共同体的框架中发展出来的。在罗伊斯看来，在至少由三个成员组成的“解释共同体”中，一个人使另一个人理解第三个人（这个第三者原则上早已在说话了）关于实在所意谓的东西。再者，为了解释话语的实质性内容，他可以利用证实原则（以皮尔士的“实用主义公理”为形式）。但是为了在历史性语言条件下——这种语言甚至对一个“语言共同体”中的诸成员来说也并非具有形式逻辑意义上的简单的同一性——实现这一解释原则，就需要有一种作为“翻译”的“解释”，即由第三者把一个人的语言翻译成另一个人的语言。

倘若按威廉·詹姆斯的著名比喻，我们可以说：如果有关意见的语言交往可与基于信用的非现金交易相比较，那么，随着任何一种想实现“票面价值”的努力（即一种证实努力），兑换问题就不容忽视——直到我们有了一种统一的货币。

① 特别请参阅 J·罗伊斯：《基督教问题》，纽约，1913年，第2卷，第146页以下。

由此而来的解释问题的二维度性，就可以与一个古老的语义学问题关联起来，也即可与外延意义与内涵意义之间的区别问题联系起来。在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦积极鼓吹关于把复合命题的意义（按照真值条件的逻辑）还原为原子命题的意义的外延性论题。命题的内涵意义问题是通过把信仰命题还原为语义学命题来加以消除的。正如我们已经看到的，蕴含在这一还原过程背后的乃是这样一种观点，即人类主体的意义等同于语言本身的逻辑上可能的意义。如果我们根据语言的差异性和每一个别语言的历史变易性来取消这种认同，那么就会看到，罗伊斯提出来的人类共同体中解释活动（从语言到语言的翻译，甚至在一个所谓"语言共同体"中）的三元结构，表达了命题的内涵意义的原则上无限的扩展（和在后者之中被预设的内涵性词语意义的扩展）。显然，这一在人类会话的连续统一体中的意义扩展，乃是在"解释学"或解释学的"人文科学"意义上的理解和解释的主题所在。

1.3 解释学的理解问题与后期维特根斯坦的"语言游戏"理论

我们对《逻辑哲学论》中的理解问题作了一番"辨析"之后，再来看看维特根斯坦的后期著作《哲学研究》。[1]我们在上面对《逻辑哲学论》与解释学传统作了一个启发式比较，现在来试着提出相同的问题，以考察维特根斯坦的后期著作。

粗略一瞥就能看出，关于"意义"和"理解"的意义的问题，

实际上是后期维特根斯坦的中心问题；而且，确切地说来，对有关“意见”或“意向”之理解的传统观念的辨析，在后期维特根斯坦著作中居有最大的空间；而在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦只用了少量无可争辩而又晦涩难解的句子来论述“意见”或“意向”的理解问题。

1.3.1 评价后期维特根斯坦“学说”的基本困难

我们无疑不可能直接从那些对事例和心理实验的苏格拉底式讨论中，推断出后期维特根斯坦的学说的主旨。首先，这种尝试所遇到的困难，甚至主要不是因为维特根斯坦的著作——如他自己所说的那样——只是一本由“风景速写”构成的“风景相册”。关于他的既微妙又不完整的论点的大量主要是间接的信息，足以启发读者去构想一个关于维特根斯坦的新“理论”的观念。然而，真正的困难乃在于，在维特根斯坦看来，这样一个新“理论”不可能存在。假如说前期和后期维特根斯坦哲学之间有着某种连续性的话，那么，这种连续性就是，

---

① 《哲学研究》是在维特根斯坦逝世后两年（1953年）以德英对照本在牛津首版的，由G·E·M·安斯科比和R·里斯编辑。我们在这里尽可能引用维特根斯坦本人1945年为出版而准备的第一部分的段落；其余部分我们参照德英对照本，并在文中标出原版段落数码。

下面这段前言（作于1945年）中的评论特别值得我们注意，因为它标示出后期维特根斯坦思想的特性：“我曾经试图把我的一些结论融合为一个整体，在作了几次不成功的尝试之后，我认识到我是决不会成功的。我至多也只能写出一些哲学评论；……这本书中的哲学评论仿佛是一些风景速写，它们是在这些漫长而纷杂的旅程中画出来的。……所以这本书其实只是一本风景相册。”（《哲学研究》，德英文本，第2版，1958年，第7页。）

他对于一种力求像科学那样建立关于世界的命题或理论的哲学的怀疑态度是前后一贯的：

> 哲学并不是一种学说而是一种活动。
>
> 一本哲学著作本质上是由一些阐释组成的。
>
> 哲学的结果不是“哲学命题”，而是澄清命题……（4.112）
>
> 哲学的正确方法应当是……每当某人想要说某种形而上学的东西，就向他指出：他并没有给予他的命题中的某些指号以意义……（6.53）

《逻辑哲学论》（以及由之发展而来的分析哲学）中的这些基本命题，可以全盘应用到维特根斯坦后期著作中。实际上，它们构成了后期维特根斯坦的方法论立场的基础，也即是说，构成了那种主张像对待“一种疾病”（§255）那样“对待”一个哲学问题的所谓“治疗”哲学的方法论基础。这些命题的目标就是要向那些纠缠于科学或日常活动不能回答的问题（即形而上学问题）而困惑不解的人们表明，他们并没有正确地把握语言的作用，而是屈从于一种文字“形象”的诱惑，一种隐喻“假象”的诱惑了（§112）。

这种诱惑可能就在问题的语法形式中。例如，在著名的笛卡儿问题“什么是思维？”中就有这种情形，这种问题暗含着一个假定作为回答，即假定有某个特殊的“存在物”，或者一个“能思之物（或实体）”，或者至少是假定了有“精神活动”或一个“活动中心”。

关于这个问题，维特根斯坦说道：“在我们的语言暗示说

有一个身体的地方其实什么都没有：我们倒不如说那儿有一种精神”（§36）。结果就出现了“关于心灵过程和状态的哲学问题”，或者另一方面，就出现了行为主义的哲学问题：

> 第一步是很不引人注目的（与物体描述相类比而混为一谈）。我们谈论过程和状态，而一任它们的本性的不确定。也许我们终将对它们有更多的了解——我们这样认为。但正因此，我们就把自身固定在某种考察方式上了。因为，对于何谓进一步认识一个过程，我们有一个确定的概念。（戏法节目中关键的一步已经迈出，正是这一步在我们看来是无过失的。）——而现在，使我们理解自己的思想的类比就崩溃了。于是我们不得不否认在尚未被探究的媒介中有尚未被理解的过程。这样，我们仿佛否定了精神过程。可是我们无疑并不想否定它们！（§308）

在维特根斯坦看来（参见§89），譬如在奥古斯丁关于“时间究竟是什么”（《忏悔录》，第11卷，第14页）的问题中，就有一种从日常语言向一个无意义的形而上学问题的类似的、看来也是无过失的转变。据他说来，当奥古斯丁继续说“没有人问我，我倒很清楚；有人问我，我想说明，便茫然不解了”时，他就在无意间揭示了我们在何处可以找到那种向无意义的转变，即向语言的“空转”（§132）的转变。

维特根斯坦认为，对奥古斯丁这句话的正确阐释乃在于以下事实：只要我们在实际的语境中使用“时间”一词，我们就

知道时间是什么；我们是在实际的语境中学会“时间”一词的作用的（例如在“你今天有时间吗？”这个问题中，或者在诸如“我们如何测量两个事件的同时性？”这类问题的科学语境中）。在这种在实践中固定下来的用法中，时间的本质就“显示自身”，而我们却通过把“时间是什么？”这样一个本体论问题实体化而将时间的本质从其用法中分离出来了；“时间是什么”这个本体论问题的明显意义是以与下面这种语言游戏的外部的语法上的类比为依据的：“那儿有什么？”——答曰：“一块石头。”维特根斯坦说，关于本质的其他本体论问题也同样如此：

> 当哲学家使用一个词，诸如“知识”、“存在”、“客体”、“自我”、“命题”、“名称”等，并且试图把握事物的本质时，我们必须不断地问自己：在这个词居身于其中的语言游戏中，它实际上也总是这样被使用的吗？——我们所作的，就是把这些词从形而上学的使用带回到它们的日常使用中（§116）。

对于上文所引的有关无意义的（形而上学的）问题的产生以及相应的理论构成的例子，大概可以这样来阐释：最终无非是认识到有形事物之存在（Sein）的现有本体论探究方式的局限性，并排除对精神现象作类似的探究。①

可是，维特根斯坦对哲学的理论构成的拒斥还要激烈得多。在其关于传统的概念理论的讨论中，也即在他关于苏格

① 如果按照这种解释，那么，我们就能在维特根斯坦（以及赖尔，他在1949年于伦敦出版的《心的概念》一书在对“笛卡儿神话”的批判中阐发了维特根斯坦对精神形而上学的论述）与海德格尔之间确立许多相似之处。在海德格尔“对传统‘关于现成在者之现成性的本体论’的批判”中，就蕴含着对笛卡儿的批判。

拉底时代就提出的有关一切词语意义的“什么”内涵问题，即可定义的实质或本质的问题的讨论中，这种更为激烈的态度表现得最明显不过了。在论及“游戏”和“数字”的本质问题时，维特根斯坦力图表明，我们不可能证实任何关于一个可一致地确定的精神内涵（一个观念或一个本质）的假设。即便人们并没有根据先行图像或存在物的模式来把这种本质实体化，情形也还是如此。在维特根斯坦看来，这种假设对于理解词语的作用来讲是完全不必要的。要理解一个词语的作用，有一种“家族相似”就足够了；这种“家族相似”存在于对一个词语的由语境所决定的各种用法之间：

> 67．我想不出比“家族相似”更好的词来标示这些相似性；因为一个家族的成员之间的各种相像，诸如身材、五官、眼睛的颜色、步态、性情等等，就是以同样的方式重合、交叉的。我要说：“游戏”构成一个家族。
>
> 例如，各种数字也以同样方式形成一个家族。为什么我们把某物叫做“数字”？瞧，也许就因为它与往往被我们称为数的某些东西有着一种直接的联系；可以这么说，它因此包含着某种与其他我们用相同的名字相称的东西的间接的联系。我们扩展我们的数字概念，宛若把一根根纤维纺织成线。线的强度并不在于那几根贯穿了整条线的纤维，而在于许多根纤维的交织重合。

也许维特根斯坦本人也太醉心于这个形象的启示性了。

至少我们可以提出这样一个问题；特别是当我们考虑到，维特根斯坦本人是如何得以确立诸如关于词语意义的本质的某个普遍有效的理论陈述之类的东西的——也即词语在语言和情境语境的特定使用中显示自身。① 在这一点上应该指出，我们并非想指责维特根斯坦在各个共同因素的析取（在A和B，B和C，C和D等等之间）中看出了某个特定词语的不同使用方式所具有的共性。维特根斯坦本人是反对这种看法的，他用了一个讥讽的比拟来予以驳斥："……某种东西贯穿着整条线——那就是说这些纤维是完整交合的。"然而，人们所假想的他对某个特定词语的使用方式具有这种析取的共性的认识，甚至也无关乎他声称已经认识到的"词语意义"这个术语（在不同的语境即语言作用中）的共同因素（普遍本质）——即词语的意义只在词语的使用中才显示出来。②

理解后期维特根斯坦的真正困难即在于此，因为维特根斯坦否定（而且按他自己的前提，他必须否定）他本人在诸如"语言游戏"的新概念中断言已在理论上确认了语言的统一本质之类的东西。（例如，认为语言是与各种互动方式，与作为一种社会"习惯"或"制度"的"生活形式"紧密结合的，从而它的结构是与情境世界的可能经验的先天开放结构难分难解的。）维特根斯坦在《哲学研究》§65中明确地提出了这个问题，并且以他在《逻辑哲学论》中所展示出来的那种彻底的连贯性，认为他必须拒绝给他自己的陈述以理论的地位。他的"例子"

① 也请参见以下一般性论点："本质是由语法表达出来的。"（§371）；"语法告诉我们某物是何种对象。"（§373）。

② 如若不在反思和表达的普遍性水平上凭借一种对词语的本质的洞见，一种无疑不能用假设来予以说明的洞见，难道我们能够把这种关于某个词语的不同意义之间的单纯的家族相似的假设表达出来吗？我觉得这乃是一个问题。

并不是想要揭示"语言游戏"本身的共性："在此给出例子并非解释的间接手段……"（§71）。例子只是在读者那里引发一种特定的应用，也即说，这些例子有助于读者偶尔通过消解他的问题而让自己的哲学活动停息下来：

> ……我们所追求的清晰确实是一种完全的清晰。但这仅只意味着哲学问题就要完全消失了。
>
> 真正的发现是那种发现，它能在我想从事哲学活动时使我停下来。——这种发现使哲学平息，这样，哲学才不会被那些使自身成为问题的问题所折磨。而现在，我们用一些例子展示了一种方法；人们可以打断这些例子的秩序。诸问题被解决了（困难被消除了），不单是一个问题。（§133）

而且，由于不满于以前那些毕竟是用单一的方法（维特根斯坦想必已发现了它的影响）作出的表达，他着手给他的论题以一种更为精确的表达：

> 没有一种哲学方法；有的就是一些方法，诸如各种治疗方法。（§133）

但我们不禁要问，这些对语言批判的特定探究将如何来完成它们的治疗功能？如果它们不能仰仗那种对语言作用，也即对涵义、"意义"①和"理解"等的本质的理论洞见，仰仗这

① 在当代语言哲学中，"涵义"和"意义"两个词是有差异的，而且各家的用法往往不同。英译本未作区别，一概译作meaning。我们遵从英译，在别处未作区分。——译者

种必然要比传统的前提优越的洞见，那么，它们如何能够说服那些沉思冥想于向自己提出的无意义问题的不幸患者呢？也许那种洞见本身也只能以与具体的会话情境相应的“模糊性”①来加以表达，因而它也许原则上是对新的不可预见的使用情境保持开放的；但在我看来，这并没有取消它作为本体论的洞见的要求——这种意义上的“取消”是维特根斯坦用关于意向意义的纯粹家族相似的形象提出来的。

到这里，我们必得中断对这样一个在《哲学研究》和《逻辑哲学论》中都未经解决的悖论的讨论了。这就是维特根斯坦如何看待作为哲学家的自身的悖论。如果不以一种伪装的形式去采取一种形而上学的——因而也是哲学的——立场，是否就能够揭示出形而上学问题的无意义性呢？这个隐含着的问题看来却是维特根斯坦留给当代哲学的关键问题。

1.3.2 与《逻辑哲学论》比较而言，维特根斯坦在《哲学研究》中提出的基本新思想

下面我们将更专门地讨论维特根斯坦与解释学的理解问题的关系。我们要总结一下关于那些基本困难的必要的题外话。解释维特根斯坦时所面临的基本困难就是决定如何去理解他的例子和“阶梯”语句，才能使它们融汇成一种与我们的主题相关的关于“语言”、“意义”和“理解”的理论。我们在此首

① 参见§69 以下关于一种对精确性理想的拒斥。这些文字显然意在阐明前面提到的哲学上的本质规定之不可能；但在我看来，这些文字实际上倡导了一个与那种对哲学上的本质规定的要求并非不相容的论点。

先要对这一理论的基本结构与《逻辑哲学论》的基本结构作一番比较。

正如我们所指出的，主要的变化在我看来是由于维特根斯坦后期抛弃了一种精确语言的假定。这种语言与可描述的世界拥有共同的逻辑形式，框定了一切语言分析和实在分析的构架。这个形而上学的或先验语义学的假定现在被一种新的操作性假设取而代之了，那就是关于有无数不同的而多少又是相关的历史地发展着和解体着的所谓"语言游戏"的假设。维特根斯坦的例子渐渐清楚地表明，这些语言游戏可以按其启发式观念标明为由行为法则构成的语言用法、生活形式和世界（情境）解释的统一体。

上述简略的概念界说也许有助于我们洞察后期维特根斯坦令人耳目一新的探究与《逻辑哲学论》中的哲学思考的共同点。在《逻辑哲学论》中被归结为语言或可用语言描述的世界之"逻辑形式"的所有函项，在《哲学研究》中则被转换为各个语言游戏的"规则"。规则构成语言的所谓"深层语法"（§664），后者包含着有意义和无意义的标准，同时规定了属于各个语言游戏的情境世界的先天本体论结构。显然，对这些在《逻辑哲学论》中被称为"先验的"语言逻辑函项的差异化和相对化，是由于把人类活动（社会"生活形式"、"习惯"或"制度"）纳入关于语言游戏的基本观念中而造成的。这种"语用化"① 的重要结果在于：与关于精确性的绝对理想一起，（自然）科

① 维特根斯坦的思想发展与莫里斯指号学对"语用维度"的采纳和发展有着一种明显的类似性。后者也发生在20世纪30年代（参见C·莫里斯《指号理论的基础》，芝加哥，1938年；也请参见我的论文"语言和真理"，载《哲学的改造》，第1卷，法兰克福，1973年，第138—166页；和我的"莫里斯与语用整合的指号学纲要"一文，载莫里斯《指号、语言和行为》，杜塞尔多夫，1973年，第9—66页）。

学的世界理解的垄断地位被抛弃了，让位给世界解释的内在于各个语言游戏的不同标准了。

根据后期维特根斯坦的观点，“太阳升起”这个表达式在现代天文学理论范围内不是虚假的，而是无意义的；相反，在农民或旅游者的语言游戏的语境中，这个表达式却是有意义的（和可证实的）。因此，诸如维特根斯坦本人用以表明其早期逻辑-形而上学的原子主义观点之荒谬性的那个关于一把椅子的组成部分的问题（参见 §47），就在譬如那些想熟练地把椅子当成部件来搬动的搬运工人的语言游戏中获得了它的标准（一般说来，原子物理学家是不会问一把椅子的组成部件的）。语言用法的恰当性（例如充分的精确性）的决定性标准乃是“我们的真正需要”，它是语言游戏的“核心”（ §108）。

把实际的“生活形式”纳入语言游戏的基本观念中来考虑，这不仅导致了一种对描述性的或信息的语言用法的意义标准的语用化，同时还使传统语言哲学以语言的描述功能为取向的做法成了问题。例如，不能把疑问句和命令句的意义还原为事实之确定；即使像弗雷格和《逻辑哲学论》中的维特根斯坦本人那样，① 把“事实”之断言与“事态”之显示区分开来，并试图把后者——甚至在祈使句和疑问句中——当作一个在模态上保持中性的意义内涵来看待，这样一种还原也是行不通的。因为，恰恰是句子的语气（陈述、祈使、疑问，还有直陈、虚拟、选择、条件等语气）表达出在语言游戏中语言用法与生活形式的情境关联的错综交织。② 而且，句子语气的“深层语法”决不会局限于传统语法学所区分出来的典型形式上。这一点甚至也由以下事实作出了辩驳，即只有在一个由语言和生活实践组成的大统一体的语境中（也即在“语言游戏”的语

境中)，一个句子才能获得它的意义(参见§23)。[③]语言游戏模式使从亚里士多德直至《逻辑哲学论》[④]的传统语言本体论的基本取向受到了更为彻底的置疑，因为它批判了那种注重词语的所谓“指称”或“命名”作用的意义学说的偏见本性（参见 §1—15)。在维特根斯坦看来，这种言语方式充其量是对语言游戏中词语使用方式的描述的缩略，但他的这种理解无涉于那种认为词语之使用实际上无异于名称的观念：

> 唯名论者错误地把一切词语当作名称来解释，于是就没有真正描述词语的使用，而只是——可以说——对这种描述作了一种字面上的干巴巴的指示(§383)。

然而，在语言游戏模式中关于人类活动或“生活形式”的讨论有一个进一步的结论，它似乎大有可能对整个语言哲学的主题领域来个釜底抽薪。维特根斯坦在《哲学研究》§23中举出可想象的语言游戏的目录，在这个目录中，值得注意

---

① 参见维特根斯坦:《哲学研究》，§22;也可参见施太格缪勒:《当代德、英、美哲学主流》,第574页以下.

② 这一事实无疑可以——正如塞尔发展奥斯汀思想而表明的——在一种“言语行为”的系统理论中调和于以下逻辑抽象的假定:存在着在模态上中性的意义内涵．这样一种“言语行为”理论揭示出那些句子的“深层语法”的“完成行为的命题的”双元结构,而那些句子阐明这样一种语法,并因此清晰地把语用特征——人类互动的生活形式的结果——从那些可以通过它们的真值条件得到说明的意义内涵那里分离出来(参见塞尔《言语行为》)。

③ 这一由维特根斯坦新发现的观点也许是传统“语法”因其与修辞学的抽象分离而丢失的东西。

④ 这里可参看E·K·施佩希特:“后期维特根斯坦著作的语言哲学和本体论基础”,载《康德研究》(增刊),第84期,1963年。

的是：命令活动的语言游戏也包括了服从命令的行为。另外，还提到以下几项："根据一个描述（一个图样）构造一个对象"，"形成和检验一个假设"，"用表格和图表来描述一个实验的结果"，"演戏"，"轮流唱歌"，"解决一个应用算术题"等。

这里显而易见的是，语言游戏不仅包含传统意义上所谓的"语言使用"，而且包含一切与语言使用纠缠在一起的思想和行为。《哲学研究》的语境清楚地表明，语言游戏包括了一切涉及"意义"之"理解"的——（因而）本身就是"可理解的"——人类行为。这话似乎为我们提供了一个出发点，我们据此可以对解释学和后期维特根斯坦著作作一实质性的对照分析。语言游戏模式既意味着对直接的世界（情境）理解，这种理解乃是"意谓某物"的一个方面；又意味着对意向——它们存在于直接的世界理解中，并在人类的所作所为中得到表达——的狭义的"解释学的"理解。

不过，为了把握上述意蕴的意思，我们必须牢记维特根斯坦对形而上学的批判，在这里特别是他对那种认为在我们熟悉的可见事件或活动之外并存着特殊的精神-心灵活动或事件这样一种观念的拒斥。这种拒斥特别针对那种把"意谓"或"理解"等同于精神活动的心灵体验的做法，和把有意向的或被理解的意义等同于特殊的精神内涵的做法。纵观《哲学研究》全文，我们一再发现维特根斯坦通过语言批判来揭露心理主义形而上学的努力。下面可举出一个典型的例子。如果某个要解决一道数学难题的人突然说"我现在理解了"，那么这里他用"理解"这个词并不是想来"指示"某个特殊的"心灵状况"，一种经验，他也不是想借助于包含"理解"这个词的句子来"描述"一个事实。不如说，他是想说"我现在知道该怎样

做了"(参见§154,179,180,321以下)。维特根斯坦本人对这一情形作了如下解释:"我们不如把它们(即词语)叫做一个'信号';至于它是否被正确地使用了,我们是根据他接下去所做的事情来判断的"(§180)。在维特根斯坦看来,我们只能以我们同时回答意义的标准问题① 或者说理解某一给定情形中意义的标准问题的方式,来回答关于"意义"、"涵义"、"意谓某物"和"理解"的意义的问题。但这意味着我们不可能通过指出心灵中的某个隐秘事件来回答这个问题,毋宁说,我们至少要通过指出特定行为的"条件",才能回答这个问题(参见§154,155,269)。下面的例子也是很典型的:

> 维特根斯坦问:"何以这个箭头→会*指示*?看来它难道不是带有自身之外的别的什么东西吗?"在维特根斯坦看来,传统的回答是:"不,它不是纸上僵死的线条;只有心理的东西,即意义才能这样做"[即构造指号的指称作用]。而维特根斯坦本人则回答说:"这既对又不对。箭头只有在活生生的人使用它时才有所指示。"
>
> "这种指示并*不是*一个只有灵魂才能完成的戏法。"(§454;参见§435)

下面这个例子为对"意谓"与"体验"的非同一性提供了一个语言批判的检验:

---

① 在此含有一种对语言逻辑的证实原则的实用化和一般化。

告诉我，当你说出……那些词时，你内心发生了什么？——对这个问题的回答不是："我意谓了……"（§675）

在维特根斯坦看来，它也不是一个区别于构成句子或词语的意谓或意义的心理事件的意向性的精神行为（例如在布伦坦诺或胡塞尔意义上的）。在这里，维特根斯坦举出以下心理实验：

如果我说"司各特先生不是一个司各特"，那么第一个"司各特"我意谓一个专名，而第二个"司各特"我意谓共名……试试用第一个"司各特"来意谓共名，而用第二个"司各特"来意谓专名——结果怎样？当我这样做时，我眨巴着眼睛，仿佛用力在说这些词语那当儿让正确的意义在我心头接受检阅。——可是当我平常使用这些词语时，让它们的意义在我心头接受检阅了吗？（第176页）

在这里，维特根斯坦把注意力集中到这样一个事实上：词语的意义作用完全取决于它们的标准用法，从而意谓某物的意向活动不但无足轻重，而且几乎没有机会反对这样一种用法来贯彻它的意向：

当我说着这个句子，交换着意义时，我觉得它的意义解体了。——不错，我感觉到它了，但听我说的那个人并没有感觉到它。这样，造成了什么损伤

呢？（同上）

因此，按照维特根斯坦的观点，并不是我们在说话时"让意义在我们心头接受检阅"这样一回事情对言语表达的意义具有决定性，而是言语表达出现在语言游戏中——一方而是意义，另一方面是理解，在其中通过公共游戏规则即制度性的"习惯"而被固定下来了——这才是至关重要的。

简言之，维特根斯坦拒绝去寻求一种对意义和理解现象的特殊的理论"说明"。在他看来，当人们描述了有关现象在其中显示自身的语言游戏时，一切都清楚了。

> 654 我们的错误乃是在我们应当把事实看作"原始现象"的地方来寻求一种说明。也即说，我们是在我们应该说"这一语言游戏在进行中"的地方寻求一种说明。
>
> 655 关键不在于用我们的经验来说明一种语言游戏，而在于确定一种语言游戏。①

但对我们的解释学的理解问题来说，这种探究有何意义呢？借助于语言游戏"理论"，我们能够阐发关于本文解释和本文作者的（有意识或无意识的）意向的重构的传统问题吗？

就《逻辑哲学论》的语言逻辑而言，我们已经否认了这种可能性，因此，重提那本书所造成的情形来说明在这种对照中的新情形，将是大有裨益的。甚至前期维特根斯坦也坚持认

① 维特根斯坦与胡塞尔式的现象学的亲和关系及其与后者的距离在此昭然若揭。

为，我们不能像描述自然过程那样去描述什么是“意义”、“意向意义”和“理解”；它们把自身显示为在语言作用之中和对语言作用的自然过程描述的可能性条件。这一语言分析的基本探究也为后期维特根斯坦所保留，不过，不同之处在于，语言作用不再为一种关于世界描述的“先验逻辑”所左右，而是解体为实际的“语言游戏”的无限多样性；而这些“语言游戏”乃是“生活形式”或“习惯”的组成部分，本身通过它们的意义先天地揭示着特定的情境世界。

在这一把“意义”和“意义理解”的限界条件和标准差异化和相对化为“生活形式”和“情境语境”的过程中，主体和客体、先验哲学和历史学经验之间的具体中介化——这种中介化始终是哲学解释学所要求的——看来实际上已得到了考虑。可以认为，“语言游戏”作为语言用法、生活形式和世界解释的模型统一体，乃是理智领域作用的活生生的体现；与关于先验“主体本身”的观念相比，“语言游戏”的观念更能为狄尔泰式的历史理性批判提供基础。

正如我们所看到的，语言游戏的探究无疑需要一种对心理主义术语和思维模式的拒斥，这种心理主义术语和思维模式在施莱尔马赫和狄尔泰所设想的那种“解释学”的通常观念中居有统治地位。如果构成理解之真实对象和实质的既不是“体验”，也不是“精神意向”，那么，显然解释学理解理论就既不能建立在移情式再体验的基础上，也不能建立在对他人的创造性活动——这种创造性活动表达在语言本文的媒介物中（或者表达在艺术作品、行为或制度的媒介物中）——的精神重构的基础之上。那么，在后期维特根斯坦的思想中，可以用来取代传统解释学的这些基本观念的是什么呢？

我觉得，由于语言游戏思想，我们在这里面临着一个奇怪的抉择。首先我们会认为，作为移情式再体验的解释学理解已被语言游戏的客观"描述"取而代之了，正是在语言游戏的语境中，有待领会的意义，即意向，"显示自身"了。这一方法论原则确实让人觉得是直接遵循着维特根斯坦的劝告，遵循着他本人所表明的方法。然而，进一步看来，我们可以认为，为了理解在语言游戏中显示自身的意义，我们必须设为前提的不是一种对语言游戏整体的不偏不倚的描述，而是对语言游戏的参与，因为根据维特根斯坦本人的语言批判的基本准则，意义的理解仅仅存在于某个运作着的语言游戏的框架之内。

1.3.3 解释学的理解和对语言游戏的"描述"

让我们先尝试追踪一下由维特根斯坦自己的方法而来的第一个启示。它也表达了一种在现代文化科学、人种学、文化人类学、语言学和社会学中的广泛倾向，这种倾向用对整个生活语境的客观描述（和归类分析），特别是用对"制度"的客观描述，来取代对外来文化的文献和其它生活表达的直接的移情式解释，目的在于通过这样一种有意识的疏离化来与移情式想象所造成的偏见和草率结论作斗争，从而获得客观的标准。①

---

① 尤其是 A·格伦在一个对狄尔泰意义上的"理解"的竭力攻击中表达了这一倾向的方法论要义。参见A·格伦：《论人》，1950年，第4版，第413页以下；以及他的《原始人和后文化》，1956年，第9页以下。也请参见我的论文"A·格伦的制度哲学"，特别是第3节，载德文版《哲学的改造》，第1卷，第204页以下。

但这种方法论倾向本身是模棱两可的。它要么先已假定了它要取而代之的那种理解，并且实际上借助于客观的疏离化强化了这种理解；要么它不得不倾向于一种彻底的行为主义，后者确实企图用对客观给定的过程的描述来取代理解。

维特根斯坦《哲学研究》的许多要点给人的初步印象是，他实际上想用对客观行为的"注视"和"描述"来取代对意向的重构（赖尔的有关研究更是如此）。就此而言，所有那些总是败坏彻底的"物理主义的"行为主义而使之不能成为所谓"人文科学"之基础的论点，都可以用在维特根斯坦身上。① 例子之一是这样一个论点，即认为我们不能从一种对行为的绝对精确的描述出发，例如从一种对统计学上的行为特性的描述出发，去决定它是否构造语言，用维特根斯坦的话来说，即行为是否自发地遵循规则。首先不能领会的是，维特根斯坦如何根据对客观事实的纯粹描述来获得一种意义批判（例如对形而上学的"语言游戏"中的语言空转现象的揭示）。而且，难道我们能认为，维特根斯坦充分理解了对语言游戏中的先验"语言逻辑"的差异化和相对化，以至于这样一来，"只显示自身"为一切客观描述的可能性前提的东西，本身也将进入这一相同的客观描述之中了？

然而，维特根斯坦一再明确地拒斥了行为主义。② 在他眼里，行为主义如同任何一种"主义"，不外乎是一种哲学病。毫无疑问，如果我们直接假定对意向意义的理解——其作用是由描述来揭示的——在描述本身的作用之中，那么，我们就

---

① 例如可参见斯杰夫海姆：《客观主义和人的研究》，奥斯陆，1959年。

② 参见《哲学研究》，§197，307，318。

会对他关于“注视”和“描述”语言游戏的谈论（以及对文化科学中所谓“行为主义研究”的不可磨灭的成果）更多些信任。无论是意见的表达还是意见的理解都在语言游戏中实现（或者是在词语中，或者是以行为反应的形式）；对这样一种语言游戏的描述实际上无非是对我们自己的意义和理解的相对疏离化。从根本上讲，现代文化科学对行为标准和制度语境的间距化和客观化，并不能掩饰这样一个事实：描述的出发点（提问方式、认知旨趣）取决于自我理解，[1]不管这种自我理解是如何地前反思的；而且，从准客观的描述而来的认知收获乃在于对这种自我理解的深化。现代科学和分析哲学的这一客观主义的、准行为主义的整体倾向所揭示出来的东西，归根到底无非是那种为黑格尔所认识的人类自我理解的间接性，即它通过“外化”(Entäusserung)而实现的“中介化”。[2]狄尔泰特别地意识到了这个结构，他用人只是因为他的历史才认识自己这样一个论点来反驳尼采的内省心理主义。[3]

然而，如果我们不是用行为主义的方式来理解维特根斯坦描述语言游戏的方法，而是把它理解为对人类自我理解的

① 尤其是加达默尔以海德格尔为出发点，表明了自我理解作为一种“在情境中的自我理解”是与自我反思不相等同的。参见加达默尔：《真理与方法》。

② 通过它所蕴涵的语言（和形而上学）批判，维特根斯坦的语言游戏分析证实了在自然科学之外一切客观描述和结构分析都源自自我理解，又回到自我理解，并由于疏离化而得到丰富。格伦的“制度哲学”则通过它所蕴涵的“文化批判”向我们表明了相同的要义。甚至冠有“行为心理学”之名的K·洛伦兹的研究也通过它对人类情境理解的成就卓著的阐明工作（例如通过与那种“类似”于人类伦理行为的动物行为的比照研究）显示出他的研究有一个解释学的根基，而与诸如物理学之类的学科大相径庭。进而这种研究向我们表明，即使在这一语境中，我们也求助于人类自我理解，后者在一个漫长的迂回之后凭着相应的疏离化效果而返回到自身那里。

③ 参见《狄尔泰全集》，第5卷，斯图加特，1968年，第180页；第7卷，斯图加特，1968年，第250页。

疏离化，① 那么，就会出现一个维特根斯坦在《哲学研究》中既没有提出来，更没有予以回答的问题；也即关于那些在描述方式上与其他语言游戏相联系的语言游戏的结构的问题，例如，由维特根斯坦本人在《哲学研究》中证明出来的那种语言批判的语言游戏的结构的问题。假如对作为语言用法、生活形式和世界解释之统一体的语言游戏的描述意在把意向意义之解释学理解的功能接管过来，那么，恰恰就是那种与其他语言游戏相联系的语言游戏类型必然成为一种以维特根斯坦思想为基础的解释学的关键问题。我们必须构造这类语言游戏，并且特别应该提出这样一个问题：这类解释学的语言游戏是否并且——必要的话——如何区别那些与非人的自然之描述相关的常轨描述性语言游戏？这个问题是饶有兴味的，首先是因为，历史学人文科学所关注的乃是与我们本身现时的语言游戏无涉的情境语境（例如无涉于描写一个风景的情境语境），它所关注的情境语境乃属于过去的有待重构的语言游戏。

在维特根斯坦意义上，我们不妨说，叙述一个故事（无论是个人经历的故事还是一个流传下来的故事），在会话框架中的翻译活动，或者对古老本文的意义的构造（注释、解释），都是解释学意义上的语言游戏。只要我们想到语言游戏是“生活形式的组成部分”，是与“活动”交织在一起的，那么我们就必须把历史学家为了追本溯源和批判地利用原始资料而进行的所有详细的技术性研究，以及他从历史学的辅助学科那里获得的一切，甚至考古探险活动，一次发掘的结果，等等，都一概

① 维特根斯坦本人似乎使这样一种解释合法化了，因为他偏爱奇异的例子，或者说，偏爱那些在心理实验中构造起来的例子，目的是用它们——与我们的常轨行为相悖——来打开我们的眼界，去洞察我们的语言游戏的“深层语法”。特别是在《数学基础评论》（牛津，1967年）中，维特根斯坦坚持了这一疏离化方法。

归入历史学一解释学的语言游戏之中。而另一方面，我们还必须把那些应用解释学的理解的活动包括进去：布道、讲座、学校教学、法律判决、戏剧或音乐会演出、绘画或雕塑的展出，等等。更进一步，我们还必须把受制度性规则支配的接受者的行为包括进来，因为在这种接受者行为中才发生了对被说出的、被演示的或被展出的理解的同化，而且只有这样，才完成了对解释学的理解的应用。[①]

至此，我们一直在尝试形象地描写那样一些维特根斯坦意义上的语言游戏，它们在解释学上是与其他语言游戏相联系的。但是这样做，我们确实已经意识到，我们的例子远不是借助于一种语言游戏对另一种语言游戏的描述的模型。这一模型似乎更容易实现于那种哲学的语言游戏中。我们本身[②]努力以类似于维特根斯坦的方式一直在玩这种哲学的语言游戏，而且还要玩下去。然而，已经提出来的那些解释学的语言游戏，似乎借助于它们正在予以解释的语言游戏而形成了新的语言游戏单元，后者只有在我们的哲学结构分析的水平上才是可见的。[③]实际上，重要的是确定语言游戏的结构（也即其中的可能的意义或无意义类型）是否在哲学上被描述了，或者一种语言游戏的具体意义内涵是否在一种解释学的语言游戏中得到解释。就后一种情形而言，我们必须在两种语言游

---

① 在这里，我们可以确立语言游戏"理论"与罗伊斯的三元解释分析（参见本章第二部分的有关论述）的关联以及与加达默尔"哲学解释学"的关联，后者试图把理解之"应用"的传统问题整合到作为传统中介化的理解概念之中。

② 作者及其接受者（读者）。

③ 这里出现利特所说的"语言之自我提高"的一个特征环节，也即语言的意向意义上可能的普遍性水平的提高。在某种意义上讲，这是一个与罗素的复杂的（语义学的）"类型论"相对立的辩证模型。参见T·利特：《人和世界》，慕尼黑，1948年，第13章。

戏之间建立一个会话统一体，即使两种语言游戏是在遥遥相隔的时代和大相径庭的情境语境中发生的。[①] 因此，解释学的语言游戏的固有作用乃是对人类在会话连续体中的世界理解与相关的生存筹划的中介化，或者，不妨用维特根斯坦的话来说，是“生活形式”之间的一种中介化沟通。

1.3.4 解释学的理解与对语言游戏的参与

这里，我觉得大有必要采纳上文提到的维特根斯坦对作为语言游戏之描述的解释学观念的抉择。这种抉择认为意义理解始终是以对语言游戏的参与为前提的，通过语言游戏的语境，某个情境的意义结构先天地开放出来了。也许，通过这个新的出发点，比我们从对语言游戏的外部描述出发的第一种探究——它充其量只能用一种诘难式的讨论间接地暗示出解释学的语言游戏的真正本性——更能使解释学的语言游戏的特征变得明白可解？

首先我们必须认识到，在我们已经论述了语言游戏理论

---

① 从一种彻底的历史性解释学哲学观点看，人们会反驳说，即使对语言游戏的哲学结构分析也必须与语言游戏建立会话统一体。哲学家不可能像一个从外星球来的行为主义者似地讨论人类语言游戏的结构，并且毫无疑问，历史学家（特别是语言历史学家）总是能够在哲学著作中发现它们与人类会话的历史性关联——就此而言，上述这种反驳当然是正确的。但另一方面，一种无可否认的对历史性会话语境的反思性解放就在于：在意向意义的更高的普遍性水平上，哲学家能够明确地阐述解释学理解的历史性会话语境的必然性。他是以这样的形式来表明这一点的：即通过讨论第一个水平的语言游戏与第二个水平的（即解释学的）语言游戏的差异，以便揭示出哲学的语言游戏的第三个水平的结构，这种哲学的语言游戏——正如本文所指出的——又能够通过第四个水平的自我反思来阐明自身的结构，而这第四个水平的自我反思则把“语言的”整个反思性“自我提高”（它始于解释学的理解）带向一个终结。

的准行为主义方面之后，我们现在要讨论的，必然是它的准先验哲学维度。或者，可把问题更尖锐化：原先看来——根据维特根斯坦的学说——仿佛意义理解应由行为之外部描述来取而代之，而现在，这种学说似乎主张，人类行为只有在语言游戏的框架内才是可通达的，也即说，才是有意义的和可理解的行为。①

唯有根据这一点，我们才能去识别后期维特根斯坦的许多最有价值的成就。例如，成就之一是一种对一切哲学活动来说都具有真正革命性意味的洞见，即认为一种"私人语言"根本上是不可能的，或者不如换句话说，我们不可能完全自顾自地——也许是受可以内省方式获得的标准的引导——去遵循一条规则。② 无论是谁想为只有他自己才能通达的经验材料（如痛苦）采用一种语言——这种语言只有对他本人来说才是可理解的（即那种与标准用法没有前后一致的联系，因而是不可翻译的语言）——他都不会拥有关于语言的正确使用的任何准则。他就不能区分任意与规范，因为为这种区分提供准则的任何一个操作性规范的构成条件之一，乃是这样一个事实：即他人能够审查这种规范是否得到了遵循。但是另一个他人也不可能从其外部行为那里识别出他是否遵循了规则，除非他们已经对这条规则有了沟通，或者这另一个人能够与一个第三者达成沟通，而后者（第三者）则能够求助于一条公共游戏规则（例如"习惯"或"制度"）来审查第一个人的行

---

① 就我所说，温奇在其《社会科学的观念》一书中首先一贯地探讨了对维特根斯坦的一种可能解释的这一方面。我们下文的讨论将吸收这一解释中有价值的启示。

② 参见《哲学研究》，§199、243、257和其他地方。

为。如若不参照这种公共控制机制，另一个人甚至会把偶然的（自然的、自发的）动作看作受规则支配的行为，因为没有哪一种可设想的行为是人类不能按照特意发明的规则从外部给予“说明”的。在我们眼下讨论的情形中，另一个人也许会认为他“理解”了他仅仅根据一个外部强加的规则来“说明”的东西。① 另一种可能性是，一个人类行为，显然是受规则支配的因而是可理解的，却被其他人——因为没有参与到有关语言游戏中去——作了外部的“说明”，被当作一种自然地自发的动作现象了。简言之，只有以一种语言游戏的存在为前提，也即以一种出其“习惯”或一种社会“制度”的存在为前提，才有理解和可理解的行为。②

唯有在这里，当一种关于意义和理解的可能性和有效性的先决条件的先验哲学，即一种体现在语言游戏概念中的先验哲学——而不是准行为主义——面对现代主体哲学时，③我们在维特根斯坦与传统解释学之间所作出的对照，看来才达到了目标：对语言游戏的共同参与这一前提显然取代了那

① 这里，“理解”实际上就像新实证主义者所设想的那样，无非是那种导致某个“说明”假设的“移情”。关于这一见解，请参见阿贝尔：“被称为‘理解’的操作”，载《科学哲学读本》，纽约，1953年。

② 值得注意的是，这一洞见又与深受实用主义（诸如米德的实用主义）影响的格伦的人类学汇聚在一起了。参见米德：《心灵、自我与社会》，芝加哥，1934年。

③ 在维特根斯坦的语言游戏思想中，自笛卡儿的《沉思》到胡塞尔的《笛卡儿沉思》的现代哲学的方法论唯我论实际上遭到了一个类似于海德格尔所作的反驳，后者的观点集中表达在《存在与时间》第26节和第31节以下（论“共在”和“理解”）。

但是在海德格尔和后期维特根斯坦那里却出现了这样一个问题，即一种“我思”的哲学——它摆脱了那种认为首先必须证明他人（和外部实在世界）的存在的幻想——是否依然作为一种对思想的主体间性基础和语言—社会基础作出可靠反思的哲学，保持着一种终极建基的功能和无论何时在何种情形下都能作出反思的功能。

种对他人的移情而达到理解的方法论唯我论。方法论唯我论者力图把自我理解当作可以说是他对他人的移情式理解的“投资”提供出来（即使没有把它当作他人的思维存在的证明条件），这种自我理解本身显然乃是以一种语言游戏和与之交织在一起的“生活形式”的公共规则为中介的。

值得注意的是狄尔泰思想的前后变化。在他的《人文科学导言》(1883年)中，他还坚持认为，“一个孤独的个体独步在地球上，假如他活得很长因而获得了充分发展……就会使这些功能(诸如哲学、宗教和艺术等)从他自身那里完全孤立地发展出来。”[①] 但后来，在未完成的《人文科学中历史世界的构造》中，狄尔泰写道：“每个词语，每个句子，每个姿势或礼节，每件艺术品和每个历史行动，都是可理解的，因为用它们来表达自己的人与理解它们的人之间有着共同性；个体总是在一个共同性的氛围里有所体验、有所思想和行动，只有在那里他才有所理解。”[②]

在狄尔泰用以说明理解是如何受制于“共同氛围”而采用的例子中，有一些是与维特根斯坦提出来的语言游戏或者说与那些和语言游戏交织在一起的“生活形式”很接近的。下面这段话即是一个例子：[③]

任何一个植了树的广场，任何一个设有座位的

---

① 《狄尔泰全集》，第1卷，第422页以下；英译载H·A·霍奇斯：《威廉姆·狄尔泰：导论》，伦敦，1944年，重印于1969年，第139页以下。

② 《狄尔泰全集》，第7卷，第146页以下；英译载狄尔泰：《历史的型式和意义》(H·P·里克曼编辑)，伦敦，1961年；纽约，1962年，第123页。

③ 《狄尔泰全集》，第7卷，第208页以下；英译载《历史的型式和意义》，H·P·里克曼编辑，第120页以下。

> 房间，我们自幼就能理解，因为人的计划、安排和评价对我们大家都是共同的东西，在每一个广场和房间中每个物体那里都有其用武之地。孩子在家庭的秩序和习惯中成长起来，与其他家庭成员共同生活，并在这样的环境里接受母亲的指令。在他会说话之前，他早已完全沉浸在这个共同领域中了。他学会理解手势和表情、动作和感叹，词语和句子，只是因为他所遇到的这些东西总是具有相同的形式，与它们所意谓和表达的东西有相同的联系。

这样，我们就理解了诸行为要素，例如"拣起一个物件，放下一把锄头，用锯子锯树"，① 因为这些行为是在我们所熟悉的特定情景中发生的："行为与它所表达的思想的关系具有规律性，所以我们能对思想作出假设。"②

就此看来，我们就有可能在维特根斯坦的语言游戏模式的解释学作用与狄尔泰的"共同氛围"——借助于黑格尔，狄尔泰也称之为"客观精神的氛围"——的解释学作用之间确定一种一致性。而把后期维特根斯坦与后期狄尔泰作一番比较，对我们的问题来说是很有意思的，因为狄尔泰运用上述例子其实并不是为了揭示解释学的理解，而是为了揭示前科学的、"基本的"或"实用的"理解。他写道：③

---

① 《狄尔泰全集》，第7卷，第207页；英译载《历史的型式和意义》，第119页。
② 《狄尔泰全集》，第7卷，第206页；英译载《历史的型式和意义》，第117页。
③ 《狄尔泰全集》，第7卷，第207页以下；英译载《历史的型式和意义》，第119页。

理解首先在于实际生活的兴趣。人们在实际生活中依赖于相互间的交往。他们必须达到相互理解。我必须知道你之所欲。于是才出现了理解的基本形式。

这里所说的实际上就是社会学和社会心理学（特别是米德的社会心理学）的实用主义—行为主义观念所正视的理解形式；而且首要地也就是后期维特根斯坦的语言游戏理论所揭示出来的东西。

1.3.5　根据理解的内容和形式的“解释学循环”看语言游戏模式的局限性

按照狄尔泰的意见，只有在基本理解的框架内出现了“不确定性”、“疑难”和“矛盾”时，① 例如遇到外来风俗，制度和生活形式，或者我们自己的传统开始变得不可思议时，才会出现艺术的甚或科学的解释学理解问题。实际上，正是从这里道出的情形中产生了两股赋予作为理解之艺术的现代解释学以鲜明特性的大思潮：即人文主义的语文学批判和新教《圣经》解释学。那么，根据语言游戏模型，我们如何来分析解释学的理解愿望和理解必要性的这一独特出发点呢？

我们来回忆一下，是什么引导我们去思考作为理解之可能性和有效性条件的那种对运作着的语言游戏的参与。这一

① 《狄尔泰全集》，第7卷，第210页以下。

关于维特根斯坦的可能解释的启发性观点是从我们上面已作出的尝试中得来的；我们尝试把对语言游戏的外部描述看作解释学的理解的模式(看作疏离化的一个极限情形)，这种尝试导致的结论是：只有当对语言游戏的描述与被描述的语言游戏一起创建了一个新的语言游戏单元，即会话统一体时，这种描述才能导致一种对在语言游戏中"显示"出来的意义的实质性理解。于是，似乎我们正在走向一个相反的结论：对某个语言游戏的现存规则统一体的参与模型只能充当解释学理解的情境的模型——当我们考虑到这个统一体的削弱和最终解体(解体为被历史地客观化了的语言游戏和解释者历史地进行客观化活动的语言游戏)时，情形就是这样。

然而，在这些明显是矛盾的结论之间的对照却表明，关于解释学理解的哲学问题恰恰就处于至少已由维特根斯坦的语言游戏思想启发出来的两个模型之间。我们这里关心的并不是那种类型的"理解"，这种"理解"在维特根斯坦看来已经通过某个现存语言游戏(某个"习惯")而与一个特定的意向表达先天地联系在一起了，以至于意向表达和与之相关的理解在语言游戏框架内相互阐明并向描述显示它们的"本质"。① 但我们关心的也不是那种类型的"客观描述"，在这种"客观描述"中，根本性的规则被作了外部应用，以至于它不能被看作既是我们自己的行为的"动机"又是他人行为的"动机"。毋宁说，我们关心的乃是一套程序，在某种意义上讲，这套程序不

① 在维特根斯坦看来，我们可以根据它通常如何被遵守(即被理解)来认识什么是一个命令(作为一种意向)。维特根斯坦评论道："命令有时并没有被遵守。但如果命令从来没有被遵守，情形又会如何？'命令'概念就会失去其意义。"(§345)

得不以一种客观的方式，用语言游戏的准先验规则——这种规则区分出人类行为的意义与无意义，并先天地揭示出情境世界的可能对象的结构——来审视自身，但目的只是为了根据这一准客观的规则去"理解"我们自己的和他人的行为的可能动机。

我们来举个例子。从维特根斯坦的角度来看，戈特弗里德·冯·布永的意向意义是由中世纪十字军东征时的语言游戏或生活形式的规则所决定的。这些规则在某种意义上构成了戈特弗里德的"生活形式"和"世界"的准先验框架。但现代历史学家已不再参与这个生活形式，他必须首先从戈特弗里德(和其他十字军骑士)的话语和行为的现有记录中重构这种生活形式。不管可理解的意义的可能性条件如何，这种条件必须在一种本身也是有条件的意义现象中能够对历史学家来说成为客观的。但结果是，它依然被理解为类似的可发现的意义的条件，甚至是关于我们自己的生存可能性的条件。我们可以对之作不同的表述：从对象性事物中必定有可能提取一个世界意义轮廓；它能够修正迄今为止被接受下来的、对象性事物据以获得其意义——也许是不可思议的意义——的意义轮廓。

狄尔泰的真正目标就是分析这个结构。他把那样一个现象——在其中不再是自明的生活形式的规则对解释者来说成为具体的规则了——称之为生活之"表达"(后来又借黑格尔的提法，称之为"精神的客观化")。此外，他还把那种结构称为"解释学循环"——按照这种结构，在"表达"中客观化的规则能够修正那个它据以客观化的规则。我们可以说，狄尔泰发现了解释学的语言游戏的结构吗？

在其后期著作中，维特根斯坦把语言的逻辑形式（同时也是可描述世界的逻辑形式）消解为构成可能的语言游戏之无限多样性的基础的规则。在这个新的模型思想中，维特根斯坦也把传统先验哲学的主体-客体关系（包括应运而生的语言“指称理论”）具体化为由语言用法、生活形式和情境世界构成的功能统一体。莫非维特根斯坦因此也思考了语言、生活形式和情境世界的历史性？

确实，维特根斯坦曾把语言比作一个有机地发展的小镇，① 把语言的作用归入人类的“自然历史”，② 认为语言游戏是不受数学演算式的精确规则支配的东西，也承认语言游戏及其相关的生活形式是生生灭灭的。③ 但是正是由于认识到了后面这一点，维特根斯坦才向我们表明，他的语言游戏模型的合理性说明力量只能涵盖借助于某个现存游戏规则而达到的在生活形式、语言用法和情境世界结构之间的固定关系。特别是维特根斯坦的形而上学批判，在这里具有重要性。这种批判把可能的意义相对化为可能的运作着的语言游戏，从而通过所谓“语法命题”概念解决了关于先天为真的陈述的问题；而他所谓“语法命题”实际上并不传达什么，而只是阐明在实在世界的所谓“类型”或“范式”那里的特殊语言游戏的规则（例如：“任何物体都具有广延”，或“命令命令说它必须被遵守”）。④

---

① 参见《哲学研究》，§ 18。

② 参见《哲学研究》，§ 25。

③ 在把历史性整合到语言游戏概念中去时，施太格缪勒勇敢地试图在这方面扩展维特根斯坦的陈述。例如，如果与象棋游戏相比较，“语言游戏中的一步一着”就是随历史而变化的。因为“词语的使用规则”必须这样来表述，即“连先前的对话也要考虑在内”。（施太格缪勒：《当代德、英、美哲学主流》，第448页。）

但据我看，这一模型观念的局限性就表现在他的语言游戏“理论”的上述作用之中，这些作用对维特根斯坦本人来说具有中心意义。支配着《逻辑哲学论》的那种关于在逻辑形式和可能的世界内涵之间的先验差异的二元论图式，在后期的语言游戏概念中并没有得到真正的克服，而只不过是被差异化了。正是由于这个原因，维特根斯坦凭他的思想模型，并不能真正领会理解的历史性，并不能真正领会在解体着、产生着的语言游戏之间的中介化(传统中介化的常轨现象)，进而他也就不能真正领会那种超越时代的中介化，即现在的生活形式对过去的复活和居有。从他的模型立场出发，维特根斯坦充其量只能容忍这种历史性和中介化的存在，如此而已。然而，恰恰就在语言游戏之间的历史性中介化以及人类生活形式的形式(先天规则)与内容(被客观化的意义)的中介化成为重大问题的地方，狄尔泰的思想却体现出最大合理性。狄尔泰是在他的“解释学循环”观念中获得这种最大合理性的。而这一观念也许只是一个符码而已，它标志着那个关于批判地复兴黑格尔辩证法之合理性的悬而未决的问题。⑤

---

④ 参见《哲学研究》，§251，252，458；也参见施佩希特：“后期维特根斯坦著作的语言哲学和本体论基础”，载《康德研究》(增刊)，第84期，1963年，第127页以下。

⑤ 关于这个问题，请参见阿佩尔：《语言分析哲学和“人文科学”》，多德雷赫特，1967年。

2 科学学、解释学和意识形态批判：认知人类学视野中一种科学理论的纲要

2.1 导论：认知人类学问题

下面的研究应当被理解为一个纲领式梗概。如果我们对本文的标题与副题作一比较，那么显然可以看出，“科学理论”中的“科学”概念无疑要比包含在“科学学”①中的“科学”(scientia)概念宽泛得多，因为我们这里所说的“科学理论”的意思，涵盖了“解释学”、“意识形态批判”以及“科学学”。实际上，下面所作的梗概就是试图表明一种科学观念的可能性，这种科学观念相关于科学哲学和科学方法论，但又不限于“科学逻辑”。

根据“认知人类学”对传统“知识论”作一种扩大，就可以为我们所假定的对科学概念的扩大提供基础。我所谓的“认

① 对这里译为“科学学”的Scientistics(德文为Szientistik)一词的翻译颇费踌躇。按阿佩尔的原意，“科学学”包括一般所谓科学哲学，科学方法论和科学逻辑等，它与解释学构成“互补关系”：而他所设想的“一种科学理论”(a theory of science)则涵盖了“科学学”与“解释学”以及中介性的“意识形态批判”。因此，这种意义上的“科学学”(Scientistics)与狭义上的“科学学”(Scientology)是有所区别的。——译者

知人类学”，是这样一种探究，它扩大了康德的“知识之可能性条件”的问题，使之不仅包涵了就“意识本身”而言一种客观有效的、统一的世界观念的条件，而且也包涵了所有使科学问题得以成为有意义的问题的条件。

在我看来，譬如物理学问题的意义，仅仅求助于意识(“范畴”)的“统一”(综合)作用，是不可能得到理解的。这种意义更是以一种“统一的解释”为前提的，而后者是以自然研究者的某种语言上的“一致性”以及依靠对自然的工具性干预来实现提问的可能性为基础的。这种对自然的工具性干预——它在任何实验中都是一个先天的前提条件——在某种程度上规定着由感官作出的活生生的世界介入。① 在前科学的经验中就已经有这种世界介入了：人类自身“与”自然的“比较”成了实验科学的“尺度”。举例说来，前科学概念“热”表达了机体与其环境的“比较”，而“温度”概念则相应于温度计的工具上精确化的“测量干预”，并且相应于那种在温度计中有其“规范”的科学语言游戏。② 现代自然科学家不仅像康德所断言

---

① “世界介入”(Weltengagement)，英文版译作“engagement in the world”(在世界中的介入)。这里或许我们可以看到海德格尔对阿佩尔的影响：海德格尔的此在总是已经“在世界中存在”在阿佩尔这里成了“世界介入”的“先天性”。——译者

② 后期维特根斯坦给我们的一个中心启示乃是：确定的自然现象，特别是人为尺度、工具甚或包括其物质条件在内的操作程序，共同构成了作为“模式”或“范式”的语言游戏的“深层结构”，并因此也共同决定了我们的世界理解的先天有效的所谓“本质结构”。最近，T·S·库恩卓有成效地把这一思想运用到科学史的理解上(《科学革命的结构》，芝加哥，1962年)。实际上，库恩的做法恰恰就是把维特根斯坦所理解的“语言游戏”——也即关于交织在生活实践中的语言使用、行为(操作程序、工具性技术)和世界理解(理论构成)的准制度性统一体——称为“范式”。类似于维特根斯坦，库恩的“范式”概念表征着一种通过实践建立起来的实践性认知先天性；我则要在这个“范式”概念中发现一个关于我所假定的对知识论的认知人类学具体化的例证。但是，这里有一个附带条件：在我看来，库恩和维特根斯坦低估了各种“范式”或“语言游戏”之间的逻辑联系——在自然科学的进

的那样，凭一种在思想中（或者说在时空图式化的想象力中）发生的规律性过程的先天纲要探究了自然，而且他们还把这种纲要以工具装置的形式（即所谓人工自然）与自然本身联系起来了。首先借助于这种在某种程度上把人类的探究转化为关于自然的语言的技术干预，自然科学家才可能像康德所说的那样"迫使自然回答他们的问题"。③ 这里其实涉及到物理知识的可能性条件，物理知识必然被加到作为知性作用的范畴综合上，并构成物理学家的语言游戏的一个整合要素；在我看来，这一事实由于爱因斯坦在物理学基本概念的定义中完成的语义学革命而变得特别清晰了。例如，作为一个结果，"同时性"的意义必然这样来界定：在定义中把"同时性"的测量的技术和物质条件考虑进去了。因而诸如光速这类自然常数，属于相对论的语言游戏的"范式"；有人认为这类自然常数是"经验之可能性的物质或物理条件"。④

上面所说的知识之可能性和有效性条件不能仅仅被归结为逻辑心理机能；另一方面，这些条件也不能凭被认识的知识客体来分类，因为它们总是以所有客体知识为先决条件的。然

步过程中，离心的、非介入的反思所具有的认知先天性把这种逻辑联系包含在越来越全面的理论构成的形式中了。参见下文关于反思与介入之互补关系的讨论。

③ 参见康德：《纯粹理性批判》，N·K·史密斯英译本，伦敦，1933年，BXⅢ以下。康德本人在那里含蓄地谈到我们所假定的工具先天性；而且在我看来，他还在其《遗著》中着手讨论了在其"批判理性"中忽视了的作为物理经验之先验条件的身体先天性（Leibapriori）问题。参见K·许布纳："康德《遗著》中的身体和经验"，载《哲学研究杂志》，1953年，第7期，第204页以下；也请参见H·C·霍佩：《康德的物理理论：关于康德〈遗著〉的一个探究》，法兰克福，1969年。

④ 参见P·米特尔施泰特：《现代物理学的哲学问题》，曼海姆，1953年，第15页以下。关于"经验之可能性的物质条件"的方法先天性，在P·罗伦采关于测量的"原物理学"观念中得到了更为惊人的说明。参见G·伯梅编：《原物理学》，法兰克福，1976年。

而，笛卡儿式的主体-客体关系不足以为一种认知人类学提供基础。一种纯粹的对象意识不可能独自从世界那里获得任何意义。为了获得一种意义构造，本质上是"离心的"① 意识必须向心地介入，也就是，它必须体现在此时此地。譬如，任何意义构造都与表达一个立场的某种特殊观点相联系，而这又意味着一种由认识着的意识作出的活生生的介入。

但值得注意的是，不仅可能意义的各个具体构造是以认识着的意识的活生生的介入为中介的，而且任何意义构造的主体间有效性情形亦然。这就是说，唯有通过语言指号，我的意向意义才与其他人的可能的意向意义达到一致，从而我才能真正"意指"(mean)某物。因此，我之所以具有有效的意向意义，乃是因为有一种不只把我的意向意义固定在其中的语言。这种总是某种程度上在语言"意义"中起作用的与他人的可能的意向意义的统一，乃是对在康德的"知觉综合"中的经验材料统一的可能性条件。但是除此之外，它还开启出一个独特的经验领域。

从认知人类学的观点看，语言指号不再属于知识的对象，也不属于感官，同样也不属于在语言指号对外部自然的干预作用中起中介作用的技术工具。因为，作为一切意向意义的可能性条件，指号也已经是知识客体得以构造自身的前提条件。另一方面，作为指号媒介的语言，也不能被还原为知识的逻辑上的意识条件，这些意识条件被康德描述为"先验意识"。相反，如同被包含在实验自然科学知识之条件中的物质技术干

---

① 参见H·普勒斯纳在《机体阶段与人》(柏林，莱比锡，1928年)中关于人类的"离心位态"的讨论。

预，语言也联系于某种特殊的主体先天性，后者在传统的笛卡儿知识论中是没有被考虑到的。我想把它称为知识的“身体先天性”(Leibapriori)。①

在我看来，知识的身体先天性与意识先天性有着某种互补关系。换言之，知识之可能性的两个条件在知识整体中必然相互补充，尽管在知识的实际生产中要么是身体先天性占了主导地位，要么是意识先天性占了主导地位：“通过反思的知识”和“通过介入的知识”是对立的两极。例如，我不可能同时既获得世界的重要方面又反思我在这样做时必然要采取的立场。一切经验——这一点甚至也适用于自然科学中受理论指导的实验经验——主要是通过生活介入而来的知识；一切理论构成主要是通过反思而来的知识。②

我坚持认为，就认知人类学必然把人类活生生的介入当作所有知识的一个必然条件而言，它能够而且也必然把知识的更深刻的条件推举到先天性的位置上：人类知识的活生生的介入的形式相应于某种特殊的**认知旨趣**。③ 例如，现代物理学的实验介入先天地相应于一种技术上的认知旨趣。

这并不是说，在心理学上可证实的技术利用动机就是自

---

① 参见阿佩尔："知识的身体先天性：一个关于莱布尼茨单子论的考察"，载《哲学档案》，1963年，第12期，第152至172页。

② 埃里希·罗特哈克尔在《人文科学中的教条主义思维方式与历史主义问题》(美因茨/威斯巴登，1954年) 中论述了介入性知识的特殊性和必然性。贝克在《伟大的数学思维方式及其局限性》(弗赖堡／慕尼黑，1953年)中通过从科学史中推演出来的"毕达哥拉斯必然性"定律(即为了数学抽象的普遍有效性而抛弃具有直观意义的知识)，阐明了离心反思对于形成日益扩大的相对性理论或变换理论所具有的重要性。

③ 参见哈贝马斯：《知识和人类旨趣》；也参看阿佩尔，《语言分析哲学与"人文科学"》，多德雷赫特，1967年；以及阿佩尔："根据人类认知旨趣看社会科学类型"，载《社会研究》，1977年，第44期，又载于《社会科学中的哲学争论》(S·布朗编)，哈索克斯，萨塞克斯，1979年。

然科学理论构成的可能性和有效性条件。这类动机无疑绝不是自然科学中那些伟大的理论家的主观意图的特征。但在我看来，关于这类动机的问题并没有击中关于在技术与自然科学之间的先天有效的联系的问题，因而也没有击中关于首先使这种知识成为可能的必要旨趣的问题。在我看来，这种旨趣仅仅在于现代物理学对原则上已被设定起来的操作证实之可能性的先行依赖关系中。现代物理学问题所具有的这种依赖关系表达出它的身体先天性，后者就在那种能够把人类的探究和问题加到自然身上的工具干预的前提条件中。现代物理学家必然受到某种技术旨趣的引导，而这种技术旨趣就是上面所说的问题对工具性证实的依赖关系。在这种超个体的、准客观的依赖关系中，他的认知旨趣与希腊或文艺复兴的自然哲学的认知旨趣大相径庭，进而也与歌德或浪漫主义的认知旨趣有所区别。而且由于这种具有方法论特色的旨趣，整个精确自然科学就首先区别于另一种实践旨趣和以所谓“人文科学”为基础的“世界介入”。①

由此我就来到本文的真正论题面前。以上而勾勒出来的认知人类学范畴为前提，我想重新处理，并且，如有可能，进一步来解决关于自然科学与人文科学之间的关系的问题，这个

① 关于技术性认知旨趣的论题绝不意味着自然科学知识的真理要求可以用一种工具主义的方式予以还原。与这一从M·谢勒那里接受来的尼采、詹姆斯和杜威式的实用主义相对立，我们要与皮尔士一起强调指出，只有实验知识的可能意义才先天地被技术实践的证实情境所揭示和限制。根据它的意义，人类知识不可能直接是一种关于“意识本身”的对象的纯粹知识，而只不过是关于一个个体介入的和实践关注的自然的知识。在我看来，对康德的知识批判作认知人类学的彻底化和改造的要义就在于此。实际上我们不可能有意义地设想另外一种对我们来说具有意义的因而也许是真的知识形式。关于建立在“意义批判”基础之上的对“知识批判”的改造问题，请参见我的《皮尔士思想之路》，法兰克福，1975年。

古老的争执不休的问题现在由于“行为”科学的发展而变得更加扑朔迷离了。[1] 这里谋求的解决已经表达在标题概念的“三分法”中了：“科学学”、“解释学”和“意识形态批判”。可以说，借助了这种方法论上的“三分法”，当代经验科学的形形色色的方法论探究就能得到界定，并且能相互关联起来。因此我的论证将分成两部分。第一部分具有更大的综合性，将讨论关于“科学学”与“解释学”之间（或换种说法，即说明性自然科学与解释性人文科学之间）有着互补性的断言。这一互补性论点直接反对那种关于统一科学的观点。第二部分讨论在意识形态批判中“说明”与“理解”的辩证中介问题。

2.2 科学学与解释学的互补关系：对统一科学观念的一个批判

今天，无论是谁主张一种以先天地具有差异的认知旨趣为基础的科学理论，他都必须面对实证主义或新实证主义关于“统一科学”的论点的一些相反的假定。[2] 因此，我们首先要从认知人类学的立场来分析这些假定。

把现在占主导地位的新实证主义的科学理论与康德的知识论作一比较，我们就可以看到，关于知识之可能性条件的问题并没有得到扩大（而我设想的认知人类学则扩大了这个问

---

① 也请参见阿佩尔：《从先验语用学看“说明—理解”之争》，法兰克福，1979年。

② 参见《知识》杂志（1930年—1938年）中的研究，该杂志后来继续在美国以《统一科学杂志》（1939年）和《统一科学国际百科全书》（1938年以后）为名出版。

题)，相反，这个问题尽可能地被简化还原了。康德认为，为了在哲学上澄清经验之可能性的条件，必需有一种"先验逻辑"，这种"先验逻辑"的特殊问题乃是"范畴的综合"的经验构造问题。而新实证主义则主张，有形式逻辑(以其数学上精确化的和扩大了的形式)就足够了，借助于形式逻辑就能把一切知识都回溯到"这种"经验材料那里。关于经验材料之综合构造的问题——至少在新实证主义者所构想的"知识逻辑"的相关形式中[①]——是压根儿不起作用的。

如果我们考虑到，我们的认知人类学已经使得经验材料的构造不仅依赖于人类理性本身(一如康德所说的)的一种综合成就，而且也依赖于一种介入性的世界理解，即依赖于一种具有意义构造作用的认知旨趣，那么，上述那种对知识之前提条件问题的特殊还原的意义就真相大白了。

对照之下，新实证主义则希望消除认知旨趣问题以及评价问题——至少是从科学逻辑的基本难题出发来作这种消除工作。它希望在这类问题中看到一种认知心理学或知识社会学的第二性的问题，它们本身又能由无旨趣的(interessenfrei)科学处理为纯粹的事实问题。以这种方式，一切科学都将被证明为本身是无旨趣的，是对事实的纯粹的理论处理，是认知操作，它们原则上服从于相同的方法论，即一种统一的"科

---

① 代之而起的前期维特根斯坦以后的当代新实证主义的语言分析哲学再次把所谓"材料"之意义的先验构造问题当作必要的语言约定问题了。参见阿佩尔：《语言分析哲学与"人文科学"》。在波普尔《科学发现的逻辑》的发展中，康德关于经验材料的综合构造的假定却被取消了，代之以这一个假设：材料总是根据理论的创造性自生得到解释的。然而就这些理论而言，看来毫无疑问是根据内在的具有意义构造作用的认知旨趣来获得其构造的：这些认知旨趣各各相异，譬如在理解的说明和说明的理解那里。

学逻辑"的方法论。

在所谓知识的"先验"条件问题上（这些条件能够成为不同科学的经验材料的不同构造的可靠保证），新实证主义从上述这些前提假定出发，倾向于怀疑一种对理论观点和不能接受的实践目标的意识形态上的混合。就理论观点而言，它们被归于经验心理学或社会学。至于争执不休的实践目标，则被归入一种意识形态批判，而这种意识形态批判作为统一科学的一个组成部分，被认为是无涉于实践旨趣的。

我们前面指出的"统一科学"观念的前提假定，也许可以根据下面的问题来加以说明，这个问题就是：新实证主义是如何来判断由狄尔泰和其他思想家作出的所谓"因果说明"的自然科学与"解释性的"人文科学之间的区别的？①

就这种区别所具有的知识论地位来看，人们说它是有意识形态嫌疑的形而上学。这也许是按下列模式来理解的："人文科学"这个名称，以及在一种内在"理解"与一种纯粹外部"说明"之间的所谓方法论上的区别，表达出这样一个事实，即（人类生活的）某些客观领域是说明性科学所不能予以公正地掌握的，它们构成了世俗化的精神神学（在黑格尔或施莱尔马赫传统中）的领地。

然而新实证主义却认为还有"说明"与"理解"之间的区别的心理学方面：我们能够把外部世界的事件之间的某些因果关系（也即被人们当作机体行为中的刺激和反应的那些关系）内在化，并且在某种程度上，我们能够内在地经验这些关系。例如，由于害怕敌人进攻的逃避反应，或在同样情景中奋起而

① 我对实证主义意识形态批判的描述，部分地参照E·托皮奇：《在意识形态与科学之间的社会哲学》，新维德，1961年。

作进攻反应；或者由于寒冷而寻求温暖，由于饥饿而寻求食物，等等。我们在某种意义上内在地认识到这些复杂的行为反应，从而往往无意中把它们内推到对外界事件的心理联想之中。

下面我将提出一个从特奥多尔·阿贝尔①那里引来的例子。阿贝尔在其"被称为'理解'的操作"一文中根据新实证主义的科学理论对理解作了分析。例如，如果我看到，当气温骤降，我的邻居从写字台前站起来，劈木柴并点燃火炉，于是我无意间就在内心推测，他感到寒冷而想制造一个能让他感到温暖的情境了。在阿贝尔看来，我们就把这种"内推"(interpolation)称为"理解"。但是，阿贝尔说，这种"内推"并没有向我们提供某种特殊的可以在逻辑上与因果说明区别开来的科学方法。因为感性理解的逻辑意义就在于：通过把被观察行为"内在化"，我们得以去想象一种"行为准则"，而这个"行为准则"恰好与关于行为的可能的因果说明的"因果假设"相符合。当以这种方式提出来的因果假设能够得到客观证实时，我们其实就获得了一种"说明"。由此看来，"理解"与"说明"的区别就在于："理解"仅仅等价于说明的逻辑操作的一个组成部分，即因果假设之建立的一个组成部分。根据新实证主义的"科学逻辑"，这一启发性的组成部分并不具有说明操作的科学性，因为就其本身来看，它不可能在逻辑上得到确证，充其量只能在心理学上得到确证。在逻辑上，只有一个假设的可能的正确性才符合于那种对自明性的心理感知——这种心理感知伴随着理解对作为准则的发现。只有从因果假设出

① 见F·费格尔和M·布罗贝克(编)：《科学哲学读本》，纽约，1953年，第677—688页。

发对可证实的观察陈述的演绎，也即在某种程度上的预测检验，才具有"说明"的科学性。与亨佩尔和奥本海姆的说明理论如出一辙，①阿贝尔得出结论说，尽管所谓"人文科学"的"理解"作为科学的启发性前奏还是有意义的，但它与科学逻辑毫不相干。

那么，从认知人类学立场来看，我们对这种把理解以及所谓"人文科学"还原为服务于说明性科学的一个前科学的启发性前奏阶段的作法能说些什么呢？

首先，我们可以指出新实证主义思想中的一些困难。这些困难是最近几十年内那些支持一种统一的"科学逻辑"的人们向自己提出来的。举例说来，其中有这样一个困难：历史学家借助于理解建立因果假设的方式，根本上不可能被解释和证实为一种把事件或境遇纳入普遍规律的概括。

威廉姆·德雷②在1957年就得出了这一结论，当时他检验了波普尔的下述论点，即认为"个体化"的历史科学不能根据说明逻辑与"普遍化"的自然科学区分开来，而只能在心理学上区分开来，因为历史科学主要地不是对普遍的准规律假设感兴趣，这些边界条件或初始条件——以某些琐屑的规律为前提——可以当作特殊事件的原因来使用。③与之相对照，德雷则断言，就基本前提而言，历史说明并不满足于那种把事件纳入普遍规律的概括的条件。为了表明这一点，他举出下面的例子。一个历史学家也许可以根据路易十四推行一种有害于法兰西民族利益的政策这一事实，来说明这位皇帝在死

① 参见费格尔和布罗贝克(编)：《科学哲学读本》，纽约，1953年，第319页以下。

② W·德雷：《历史中的规律和说明》，牛津，1957年。

③ 参见波普尔：《开放社会及其敌人》，第2卷，第5版，伦敦，1966年。

前一个时期中是不得人心的。为了使这一点成为"科学逻辑"意义上的因果说明，逻辑学家就必须做到能明确地表述那种作为历史学家的蕴涵的前提条件的普遍规律。逻辑学家或许会以下面这样一个陈述句来表达这种普遍规律："一个推行一种与其国民利益相抵触的政策的统治者将是不得人心的。"

然而，历史学家将拒斥这种不切实际的假设，并且也将拒斥任何不充分的阐明因果假设的企图，但下面这个表述除外："任何以同样方式并且在完全相同的条件下推行路易十四的政策的统治者将是不得人心的。"

这个陈述句没有把个别化的说明(explanandum)归结为某个普遍的意义(explanans)，而是在意义本身中诉诸于特殊的东西。逻辑地看，它无疑不是一个普遍的规律假设。相反，它只不过是没有任何说明价值的对一个个别事件的必然性的形式断言。

这就表明，历史学家的说明至少不能被视为一种演绎—法则学的说明。然而也不能把它理解为一种归纳—法则学的说明，后者只是从规律中推导出某种事件的统计概率；因为"经验社会科学"的这样一种说明原则上不在历史学家那种说明某个特殊事件的"必然性"的要求范围内。那么，特殊的历史说明以什么为基础来获得它的似真性呢？德雷对这种似真性提出了以下观点：一种历史说明并没有提出某个事件与该事件发生的必然条件之间的关系。而这些必然条件：

1. 不是事件预测的充分条件；

2. 作为必要条件，它们只在某个给定的总体情境的范围内才是有效的。

在这些限制背后隐含着什么呢？

关于第一点：

历史学家所发现的条件对一种预测来说是不充分的，这一事实根本上是由于，历史学家所“说明”的一切事件都是在事件的构造过程中以行动着的人类主体的意向为中介的。因此，这些事件的条件不是行为的“原因”，而是行为的“理性根据”。然而，作为行为的理性根据，它们同样也必须被处在行为者情境之外的历史学家所“理解”。而且，它们也不可能在关于事件的说明逻辑中来加以讨论，即不可能像在以规律为基础的预测的框架内的因果条件那样来加以处理。因为规律假设可以通过否定性的事例来予以证伪，而那些包含在作为理性根据的条件之中的行为法则却不能通过事实而得到证伪。

这里我们无疑又在这样一点上了：阿贝尔于此会反驳说，就可理解的行为法则不能被事实证伪而言，它们没有任何说明价值，而是行为的一种纯粹可能性的表达。

关于第二点：

然而在这里德雷的另一个观点对我们更有助益：历史说明揭示出事件（行为）的必要条件，但这仅仅是在给定的总体情境的范围内完成的。实际上，这个论点暗示出作为所谓“历史说明”的可能性的决定性条件的“理解”的积极任务。对照一下阿贝尔的理解理论，这一点就十分清楚地显示出来了。

在他对理解的分析中，阿贝尔完全忽视了在被理解的人类行为与对行为有目的地关涉到的世界材料（Weltdaten）的先行理解之间的解释学关系问题。在他看来，世界材料之被给予大体上无异于在自然科学的认知情境中的事件。这样，理解只不过是对内心经验到的关系进行内推而进入事实的可客

观说明的规律性关系之中。由于这种做法，阿贝尔的分析就表现为一种前语言分析的理解理论，① 这种理论没有考虑到后期维特根斯坦的观点，维特根斯坦认为经验材料本身是在语言游戏的语境中构造起来的。因为这一缘故，在阿贝尔那里，理解就仅仅被看作是一种在材料之联结过程中的心理学上的辅助作用，而不是被看作材料本身之可能性的前提条件。相反，一种语言解释学的分析则以这样一个事实为出发点，即可理解的人类行为反应，作为具有语言关联的意向构成物，本身具有理解的特性。由此，这种分析势必断定，囊括被理解的

① 在19世纪，对"自然科学"与"精神科学"(人文科学)之区别的科学哲学反思，最初是以心理学为取向的——诸如J·S·穆勒的实证论，就对这种反思发生了影响，也就是说，当时人们认为，精神科学把生活"理解"为内心的表达，而自然科学则从外部"描述"不可理解的"生活背景"(狄尔泰)并根据归纳获得的规律给予"说明"。(今天，实证主义关于一种"统一科学"的纲领出现在一种语言分析的程式化表述中为了不成为一种形而上学的还原论!)，哲学"解释学"也同样有充分理由去接受这一新的论证基础。于是，对"哲学解释学"来说，根本用不着求助于精神(或生命)形而上学的术语，它就能够根据它自己的语言分析前提来驳斥实证主义关于一种客观的、分析的统一科学的论点。(参见阿佩尔：«语言分析哲学和"人文科学"»)，这样，在要从内部来理解的"精神之对象化"(黑格尔和狄尔泰)与要从外部来说明的"自然过程"之间的差别，也许就被在探究者能藉以进入语言交往的那些对象与因之而不可能有任何交往的那些对象之间的区别取而代之；或者——如若愿意，可以说——具体化了。探究者必须根据对应用于外部的理论的语言参与来处理后一种对象——甚至作为材料；前一种对象则使探究者面对这些对象的情境世界的材料(Daten)，这些材料出自一种语言性的世界理解，而探究者本人作为一个交往成员就致力于这种语言性的世界理解。被用于"喑哑的"对象的行为说明只能通过观察来证实，而关于理解的解释学"假设"则主要通过交往成员的回答来证实，甚至"本文"就能"回答"！在这里饶有趣味的是，所谓"生成"或"转换"语法的创始人乔姆斯基向我们表明，即使那种无疑很可以客观化的表现为无名的和无意识的行为簇的语言用法，如果没有与"资质言语者"(Kompetenten Sprecher)的理解性交往，也不能得到描述。真正说来，仅根据外部观察——譬如根据具有行为主义倾向的布卢姆菲尔德学派所接受的统计分布标准——既不可能决定某人实际上是否"说话"，也不可能决定他根据何种规则说话。参见J·A·弗多和J·J·卡茨编辑的«语言的结构»一书中乔姆斯基的著作。对维特根斯坦提出的关于如何决定某人是否遵循规则这个问题的回答也得出了一个类似的结论。参见P·温奇：«社会科学的观念»，伦敦，1958年。关于乔姆斯基和温奇，也可参见哈贝马斯："论社会科学的逻辑"，载«哲学评论»(特辑)，蒂宾根，1967年，及本书第5、6章。

行为的那些世界材料，本身必须从对被理解行为的意向性理解出发来理解。这样，世界就不再是“物的存在——就物（在自然科学意义上）构成一种合乎规律的关系而言”（康德）；而是某个特定的“在世界之中存在”的“整体情境”（海德格尔），我们能够通过语言理解参与这个“整体情境”。

于是，我们就回到了德雷对不能求助于普遍规律的历史事实说明之可能性条件的问题的回答上。根据德雷的观点，历史事实说明的必然性在于对某种给定的整体情境的考虑，从这种整体情境出发，事实说明的先行条件必须首先被理解为意向性行为的可能根据。这种理解究竟如何在历史科学中发生的呢？它如何获得那种充分实用的确定性——德雷把这种确定性当作一个受情境限制的必然性置入事实说明中？

早期的解释学传统（施莱尔马赫、德罗伊森、狄尔泰）认为，历史学家必须把自身置入由被理解的行为构成的整体情境中。这种说法具有某种隐喻的真理性。然而，如果回到德雷的例子上，历史学家又如何把自身置入法国民众在其中判断路易十四去世前一阵子的政策的那个情境之中呢？对历史学家来说，人类行为的某个过去情境的事态是如何构造起来的呢？

以一种客观的统一科学的世界理解为前提，我们得出了这样一个可疑的结论：历史学家必须从所有在路易十四死前一个时期实际发生的事件中选择某些事件，并把这些事件作为路易十四同时代人的行为的条件来进行探究。实际上，历史学家是不会以这种方式进行工作的，因为他本人并不知道路易十四死前发生的“全部事件”，他不可能从任何人那里经验到这些事件。这些事件只存在于实证主义的形而上学中。这

就是说，只有自然科学才会基于其对世界的语义上的先行理解而仅仅求助于路易十四时代的各类事件，例如地震，日食等等。在许多情形下，这些事件可以被确定为某个人类行为情境的被历史地传承下来的事件。自然科学与历史科学能够共同合作，例如，合作鉴定所谓史前发现物的年代。

然而，历史学家面对过去事件的基本取向——用维特根斯坦的话来说——是从一种区别于自然科学家的"语言游戏"那里获得的。正是这种语言游戏已经先于历史学家的真正科学的语言游戏在起作用了：它乃是文化传统的语言游戏，或者更确切地说，是某个本身可以构成一个历史学主题的特定文化传统的语言游戏。历史学家的科学的语言游戏在于一种对基本传统的批判性审查和扩充。但这同时也表明，历史学家原则上依赖于语言传统的可信性；例如，记叙的和口头或文字传承下来的"历史故事"(Geschichten)。为了能考虑每个个案(借助于所谓史料考证)，历史学家在原则上当然必然把这些"历史故事"假定为交往（与人类的各种"在世界之中存在"方式的交往）的媒介。历史学家本身是从他委身于其中的"这个"历史（Geschichte）的情境视界出发来理解传统的"历史故事"的；[①] 出于传统"历史故事"的情境视界，历史学家实际上获得了那些作为事件之"历史说明"的先行条件的重要"材料"(Daten)。而且这些"材料"与有待说明的各个事件之间的似真的关联，其实就在于一种新的历史叙述，在其中，许多事件——以有关人类主体的情境关系为中介——尽可能地被置

---

① 根据海德格尔和维特根斯坦的观点，"历史本身"乃是一种无意义的本体论上的实体化(Hypostasierung)。只有我们自己的"历史"！

入相互关系中了。①

这样一来，这一以解释学为中介的对事件以及事件之间的关系的回忆过程原则上就与自然科学的因果假设的证实过程一样永无止境。然而跟后者的研究情境相似，前者也同样能获得一种实用上充分的有效性。

在我看来，由此我们就能充分理解德雷在其历史说明的事件分析中作出的结论了。德雷写道：②

> 根据路易十四的政策有损于法兰西民族的利益这一事实来说明他的不得人心，这种说明的力量很可以在对路易十四时代的国民的形形色色的愿望、信仰和问题的详细描述中找到。给定这些人以及他们的情境，路易和他的政策，那么他们对这位君主的厌恶就是恰当的反应。

德雷区分了"历史说明"的逻辑与自然科学说明的逻辑，前者基于对行为情境的阐明，后者则是从因果假设中推演出来的；但这种区分依然没有揭示出自然科学与人文科学、科学方法与解释学方法之间的区别和广泛联系的真相。实际上，政治史并不是充分认识解释学之理解的认知人类学意义的恰

① 在此意义上，A·C·丹图在其《历史的分析哲学》(剑桥，1965年)中把作为"叙述说明"的历史说明与自然科学中的演绎说明区分开来。更早些，现象学家威廉姆·沙普(《错综的历史：论人与物的存在》，汉堡，1953年)就已经展开了类似的探讨。H·吕贝在"语言游戏与历史"(载《康德研究》，第52卷，1960年第1期)中已经对这一现象学-解释学探究与维特根斯坦的"分析哲学"作了比较。

② 德雷，同上，第134页，也参见冯·赖特关于人类行为的"事后"理解的特殊"必然性"的讨论，见《说明与理解》，伦敦／纽约，1971年，第117页和第205页，注26。

当场所。因为尽管有我们指出的那些解释学前提，政治学所关心的始终是一门说明某一时间范围内的事实和事件的客观科学。对意义的“理解”在那里依然是说明的一个辅助工具，其功能乃是说明这样一个事实：某些事件已经作为其他一些事件的结果出现了，尽管这一客观关系与自然科学中的因果关系相反，是通过对理性根据、情绪倾向、社会约束性行为预期、制度化的价值和个体目标等等的理解而获得的。这就表明了为什么实证主义者总是把关于行为动机的概念与事件的原因等同起来。① 但这样一来，我们就必须在动机可能被对象化为原因之前，从完全不同的角度根据其意义来理解动机。然而，因为与一种对时间中的事件的对象化有着先天的联系，政治史的问题依然与自然科学的因果分析有着某种无可否认的类似性。

相反，在我看来，真正的解释学探究处于与自然科学对事件的对象化和说明活动的互补关系中。两种探究型式是相互排斥的，但恰恰因此也是相互补充的。如果我们着手处理自然科学本身之可能性和有效性的语言条件问题，并且在认知人类学意义上来彻底地思考其逻辑推论，那么，我们就能最充分地弄清上述结构关系。任何一个自然科学家都不可能作为孤独的自我仅仅为他自己而力求说明某物。② 即便仅仅为了知道他应该说明“什么”，他也必须已经就这个“什么”与他人形成某种沟通。正如皮尔士所认为的，自然科学家的实验共同

---

① 参见施太格缪勒：《当代德、英、美哲学主流》，第479页以下。关于这点，可参见阿佩尔：《语言分析哲学和“人文科学”》，第19页以下。

② 参见维特根斯坦在“私有语言”问题上的思想经验：《哲学研究》，第一部分，§197以下，§199，§243，§256。

体总是表现为一个指号解释共同体。[①] 而这种主体间性水平上的沟通决不能由某种客观科学的方法程序来取代，原因就在于这种沟通是客观科学之可能性的条件。在这里我们碰到了任何一个客观说明性科学纲领都具有的绝对界限。关于我们意指的东西和我们所意愿的东西的语言性沟通，与客观科学构成了上面所界定的意义上的互补关系。

眼下我们还要表明的是，不能由任何客观科学方法来取而代之的主体间性沟通，却不能成为科学探究的一个主题。换言之，有待说明的是，不仅以主-客体关系为前提的"描述的"和"说明的"科学是可能的和必然的，而且以主体间性关系为前提的"解释性科学"也同样是可能的和必然的。解释性科学的探究方式必定与前科学的人类交往具有某种关系，正如因果说明性自然科学的探究方式与作为初始阶段的所谓"工作知识"(Arbeitswissen)（谢勒）有着某种关系。实情如此。在我看来，人类有两种同等重要但并非同一的互补的认知旨趣：

1．由一种以自然规律之洞见为基础的技术实践的必然性所决定的认知旨趣；

2．由具有伦理意义的社会实践之必然性决定的认知旨趣。

后一种认知旨趣的目标是对一种有意义的人类"在世界之中存在"之可能性和规范的沟通——它也已然是技术实践的前提。这种在意义理解方面的认知旨趣不仅以当代人之间的交往为目标，而且也指向以传统中介化方式与过去时代人

---

① 参见阿佩尔：《皮尔士思想之路》。

的交往。① 实际上正是首先通过这种传统中介化，人类存在才得以积聚技术知识并加深和丰富他们对那种赋予他们以超出动物界的优越性的可能的意义-动机的理解。

实际上，传统中介化——特别是当它陷于危机时——乃是认知人类学的唯一场所，在那里才可能出现种种解释学科学，而且实际上它们已经作为欧洲和亚洲发达文化的现实而出现了。构成诸解释学科学之中心的乃是最广义的即包括了文学研究的"语文学"。当然，不能像客观主义的科学理论常常做的那样把这种语文学理解为历史学的纯粹辅助科学，仿佛对历史本文的解释只不过是提供关于过去事件的信息而已。"经典的"或规范性的传统本文(宗教、哲学、诗歌和法律文献)首先并不是历史学家的"史料"，而语文学家则只能对之作一番校订。相反，"语文学"乃是真正的解释学人文科学，因为它们的主要目标首先不是时空中的过程，而是对"意义"的"解释"——(其实)时空事件的领域只含有这种"意义"的媒介物，它的无处不在的条件。②

在解释学人文科学的基本问题中，知识的"身体先天性"并没有被揭示为对自然的工具性干预的前提条件，而是被揭示为意义的主体间性显示对可以感性地知觉的"表达"的依赖关系；例如，它在语言科学中被揭示为语音中的可能意义的连接方式，后者可以成为音位学的探讨对象。这种对能够在对话中传达出来的意义的生动表达在有限情形中——譬如在计算

① 参见加达默尔：《真理与方法》(伦敦，1975年)中立足于传统中介化的作用关系对解释学人文科学的阐释。关于此点也可参见阿佩尔在《黑格尔研究》第2卷(1963年，第314—322页)中的论述。

② 参见E·罗特哈克尔："意义与事件"，载《意义与存在》，蒂宾根，1960年，第1—9页。

语言中——无疑可以成为一种严格的"指号工具"。当语言成为纯粹的指号工具时，意义的理解其实不再依赖于对生动表达的具体解释，而仅仅取决于对某个指号系统的(句法和语义的)规则的常规固定的参与。但即使在这里，指号工具仍然充当着"意义理解"的工具。它乃是"解释共同体"（必须也包括着计算语言的构造者）的先行理解的与其形式相一致的确定成果。

以上大体上就是我们关于一种科学理论的第一个主要论点；这种科学理论一反常态，并不是以作为人类知识的唯一前提和主题的主体-客体关系为出发点。我们提出的关于科学学和解释学的互补关系的断言归根到底是从这样一个事实出发的，一个交往共同体的存在是一切在主体-客体维度中的知识的前提；这个共同体本身乃是对世界材料的客观描述和说明的主体间性元维度，其作用能够而且必须成为科学知识的一个主题。

美国黑格尔主义者J·罗伊斯联系实用主义创始人皮尔士的思想，用以下形式表达了我们的上述观点：人类不但要面对自然"知觉"感性事实并"构想"观念，而且同时还要在与某个历史"共同体"的其他成员的持续交流中"解释"观念。举例来说，倘就意见的证实而论，借助于那种获致对感性材料的知觉的实验操作来确定观念的"现金价值"是不够的，相反，被证实的观念的"票面价值"通过"解释"必已得到确定。因此，在一个基本的三元关系中，A向B表明C意谓什么。即使在所谓孤独思想中，情形亦然。在那里事情就是：我(A)必须向我自己(B)表明我现有的观念、意见和意图(C)意谓什么。解释的这种三元中介化过程保证着知识的历史连续性，在那里表示

现在的A在将来(B)与过去(C)之间起着中介作用，即把过去的意义或意见传递给将来。①

在我看来，有关解释学之哲学基础的根本问题，亦即关于(被意谓的或至少是被表达的)意义之科学解释的学说的哲学基础的根本问题，可以作如下表述：存在着一种使被意谓或表达的意义的科学探究(在人类的主体间性沟通的水平上)成为可能的方法论抽象吗？

19世纪解释学哲学的奠基者(施莱尔马赫和狄尔泰)对这个问题作了肯定的回答，并且实际上是这样来回答的：借助于对被理解的意义表达式(例如传承下来的本文)的真理问题或规范要求问题的抽象，就有可能对意义作一种累进的、普遍有效的客观化。这里据说蕴含着解释性人文科学与累进的客观自然科学之间的相似性。于是，取代对前科学的传统中介化的规范约束性理解，出现了——按照科学理论的意图——对解释学"精神—科学"(Geistes—Wissenschaften)的无规范约束但在科学上普遍有效的理解。

如果我们严肃地看待这一设想的实践(生存论)后果，那么，它就将导致虚无主义的"历史循环论"问题；狄尔泰本人已经清楚地看到了这个问题，后来诗人罗伯特·米齐尔接受尼采思想，把这个问题表述为"无特性的人"的问题。② 其实，在科学上把一切约束性真理和规范客观化，并且把它们集收到一个只剩下可理解的意义的"虚构博物馆"的同时状态之中的

---

① 参见J·罗伊斯：《基督教问题》，纽约，1913年，第2卷，第146页以下。关于此点可参看K·T·洪巴赫：《J·罗伊斯论个体与群体的关系》，海德堡，1962年，第110页以下。

② 关于此点请参见E·哈恩特："无特性的人与传统"，载《科学和世界图景》，1960年，第179—194页。

那个人，与那个不能获得任何特性的人，那个不能实现其生活的纯粹的“可能性的人”（按米齐尔的说法）是无甚分别的。这样一个人已经失去了与传统的一切联系，而历史学—解释学科学把人缩减到这一实际上无历史的状态上了。这些科学本身以及它们对约束性规范和真理的不偏不倚的客观化，取代了真实有效的传统，因而也就取代了历史本身。①

最近，特别是加达默尔接受海德格尔的生存解释学，并且也像海德格尔那样从狄尔泰的生命哲学思想出发（这就是说，并不是从狄尔泰的客观主义和历史主义思想出发），探讨了历史主义对人文科学的建基的前提问题。② 加达默尔否认解释学科学中那种对意义的系统的、累进的客观化的意义和可能性，因为这种客观化导致了对历史传统的阉割。他在这个客观主义观念中见出了一种即使在狄尔泰那里也未曾被识破的诱惑，即自然科学（科学学的）方法论理想的诱惑，并进而使取消一切方法论抽象的工作成为解释学科学对意义的哲学分析的条件。在他看来，解释学的理解不能像施莱尔马赫最早要求的那样，不考虑对规范或真理问题的裁决。无论它愿意与否，解释学的理解都必须包涵它在实际生活情境中的“应用”以及在历史性生存介入中的“应用”以作为它的可能性和有效性条件。作为对理解之整体作用的一种哲学分析的模式，加达默尔向我们推荐了法官对成文法的应用性理解或导演对他使用的剧本的应用性理解。在这两个例子中，理解并没有破坏传统的约束性，而是用现时来传递传统的约束性。在加达

① 参见J·里特尔：“现代社会中人文科学的任务”，载《威斯特法伦州威廉斯大学（明斯特）促进会1961年年刊》，汉堡，1963年，第278页以下。

② 参见加达默尔：《真理与方法》。

默尔看来，历史学—解释学科学也具有同样的任务。就其在解释学上的基本结构特征而言，加达默尔把优秀翻译者——人文科学家大多就是优秀翻译者——与导演或法官的模式相提并论了。

在我看来，在人文科学之意义基础问题上，要在历史主义与生存解释学之间作一种二者择一式的判决，并不是轻而易举的事情。

我觉得，加达默尔"哲学解释学"的力量乃在于对历史主义的客观主义方法论理想的批判；但当他怀疑对真理问题作方法论解释学的抽象的意义，并且把法官或导演的模式与翻译者的模式相提并论时，他走得太远了。在我看来，加达默尔正确地指出了，解释者的历史性乃是人文科学之理解的可能性前提之一；解释者并不是笛卡儿或康德的使世界成为可利用的对象性复合体的主体或意识本身，不加说，当代的"在世界之中存在"归根到底必须在其从有待居有的传统而来的诸种可能性中来理解自身。就此而言，认为在人文科学中被客观化的意义的"虚构博物馆"把历史传统阉割了这样一种看法，乃是一个错觉。其可疑性在于：人文科学家掩盖或排斥本己的历史性介入对他的理解的不可逃避的限制，并因此没有支持人们所图谋的对意义理解的非教条化，实际上倒是支持了对意义理解的意识形态化。

尽管如此，我还认为，在语文学解释学意义上的科学的意义理解，如同任何一种具体科学的方法，是以一种方法论抽象为前提的。这种方法论抽象已经在前科学领域内蕴含在翻译者的情境中了。在实际生活情境的语境中，翻译者对意义之中介化来说自有其特殊作用，这种特殊作用已经完全不同于

导演甚或法官的作用。类似地，法学史家的系统解释活动也完全不同于法官的解释活动，尽管法官也无疑不是服务于对在一个“虚构博物馆”中的法律的意义的客观中性化，而是——正如加达默尔正确地指出的——被整合到实践上可应用的传统中介化的过程中去了。当然，我们必须承认，对科学的本文解释者或语言翻译者来说，与某个生活实践的历史情境的隶属关系乃是他的理解之可能性的前提条件。就此而言，解释学理解就不仅包涵了反思性的间距化，而且也包涵前反思的介入。而科学性解释者的前反思的介入，根本上不同于导演甚或法官的前反思的介入。

导演的职责，特别是法官的职责，首先在于把理解应用到他所处的情境中去。就对这一任务的实际完成而言，他必须在创造性的解释中担负起对真理或对被理解的意义的规范约束性的责任；这种责任是十分重大的，举例来说，要比解释罗马法典的法学史家的责任重大得多。法学史家的职责主要是对那种本文的意义负责，这种本文的原始意向还难以被人们理解。这里已经蕴涵着一种抽象说明，即对规范约束性问题以及如何把这种约束性转让给实践法学家（他们在传统中介化的分工过程中承担了理解的“应用”的职能）的问题的抽象。无疑，法学史家不可自夸，他能够通过语言和历史研究成为与法典本文同时代的人，而这一点——作为达到与作者的最终认同的条件——正是施莱尔马赫所要求的。但法学史家也不可为了对理解作有意识的现实化而否弃施莱尔马赫的解释学理想。① 加达默尔正确地要求本文解释者全面地思考本

① 依我之见，贝蒂正确地抨击了似乎也在生存解释学的人文“科学家”那里潜在着的现实化要求。参见贝蒂：《作为人文科学之普遍方法论的解释学》，蒂宾根，1962年。

文的“效果历史”，因为这种“效果历史”根本地共同构造着解释者的历史情境，因而也共同构造着理解之可能性的条件。但对科学解释者来说，这一“关于时间间距的思考”并不是在对理解之“应用”的兴趣中发生的，而恰恰是在对施莱尔马赫的那种方法论理想——也即使自身成为被理解的本文的同时代人这样一种理想——的兴趣中发生的。

在我看来，这里我们就可以用一种新的眼光来看待那个自尼采“关于历史对生命的利与弊”的“不合时宜的”考察以来就争论不休的问题了。这个问题就是：历史理解是否可能导致对历史的阉割(作为一种有效果的传统中介化)？在前面关于加达默尔的讨论中，我们已经排除了这种可能性。我们指出，人文科学家不应自欺欺人地认为他能够站在历史之外采取某种中性立场；就此而言，作为传统之中介化，历史的力量也依然存在于历史主义时代。但另一方面，在关于历史理论是对传统的阉割这种谈论中含有真理性因素，这一点也是不能被忽视的。然而在这里，我们关心的并非一种根本上作为传统之中介化的对历史的阉割，而是对前工业或前科学时代的实际“传统”的阉割的强大的历史性过程。① 在这一时代危机中包含着(虚无主义的)历史主义的实质性问题；显而易见，这个危机对20世纪的非欧洲文化所起的决定性作用要比对19世纪的欧洲文化所起的作用大得多。此外，这个问题总是如此地具体，以至于我们不可能通过形式上正确的生存分析论证，即通过证明解释学的理解不可能摆脱历史性传统中介化的背景关系，来表明这个问题是虚幻的问题。

---

① 我认为，一方面是加达默尔的观点，另一方面是里特尔和舍尔斯基的观点，两者的对立实际上部分地就在“传统”这个概念的模糊性这一点上。

实际上，传统之中介化——真正说来如果没有这种中介化，人类就决不能生存——在我们这个后历史主义的时代里所具有的形式，必然不同于在历史学—解释学的人文科学出现之前所具有的形式。在欧洲启蒙时代之前和直到今天的大多数非欧洲文化中，对传统之理解的“应用”是独断的和非规范性的(是在制度上被保证的并且是具有社会强制性的)，这种“应用”的直接性已不可能再生。一旦借助于对规范有效性的解释学抽象对被理解的意义的对象化和疏离化——尽管只是暂时的——已成为可能，那么，传统中介化必然成为一个以科学为中介的复杂过程。而且，依我之见，认为解释学人文科学能够凭自身的力量来实施传统中介化——正是解释学人文科学已经使之成为必然的——的复杂作用，这同样也是一种虚妄之见。对解释学人文科学来说，仅仅放弃那种实证主义的自我理解，并且有意识地把自身整合到多文化之间的沟通的功能性语境，特别是传统中介的功能性语境中去，这样做是不够的。在我看来，由于过分要求(存在主义式的甚至马克思主义式的过分要求)对其理解的约束性应用，解释学人文科学就在意识形态上被败坏了，同样地，由于对作为其意义理解的可能性条件的历史性介入作了实证主义的压制，解释学人文科学也被败坏了。如果根本上存在着一种对解释学科学之成果的合理整合，如果这种整合不是放弃艺术或放弃生存上的自我理解，那么，这一任务就只有哲学，尤其是历史哲学，才能够担当。然而，在对这一问题的解决中，历史哲学不能仅仅凭靠历史学—解释学的人文科学。它还必须包涵一批更大量的科学，并且包涵一种方法论上的探究方式，这种方法论探究方式既不能被还原为科学的问题方式，也不能被还原为解释学的

问题方式。

于是，我就来到了我所勾画的关于一种科学理论的纲要的第二个主要论点上了。遗憾的是，我在这里只能粗略地以十分抽象的断言形式来对必要的思考作一提示。

2.3 历史主义问题的哲学解决：意识形态批判对客观科学学方法与解释学方法的辩证中介化

我认为，为了给所谓历史主义问题以一个明智的哲学评价，我们有必要在非欧洲文化中而不是在我们西方文化中选择我们的取向点。这些非欧洲文化已经并且还将不得不接受欧洲的技术工业生活方式及其科学基础，它们被迫与自身造成间距，被迫与它们的传统相疏远，其彻底程度远胜于我们。它们绝不能期望仅仅通过解释学的反思来补偿已经出现的与过去的断裂。对它们来说，从一开始就有必要去获得一个与对它们自身的和外来的传统的解释学反思并存的准客观的、历史-哲学的参照系。这个参照系必须创造可能性，把它们自身的立场整合到世界历史的和人类全球性的语境之中去，这个语境在没有它们的动作的情况下就已经通过欧洲和美国的文明而形成了。它们将受制于对它们自身传统的不可避免的疏远，同时又将取决于这样一个事实，即对世界所作的精神性的意义解释(例如宗教的和伦理的价值秩序)必须在与社会生活方式(制度)的最紧密的关系中才能得到把握。因此，它们首先要寻求的东西，乃是一种哲学的和科学的向度，这一向度通过对相关的经济和社会秩序的社会学分析，来促成对它们

自己的和外来的意义传统的解释学理解。这一点首先使我们得以理解，何以马克思主义对发展中国家的知识分子具有如此迷人的力量。

但是对历史主义问题的哲学研究如何能在非欧洲文化的情形那里得到阐明呢？

对这个问题的回答首先可以用一种我至少想让它具有启示性价值的思辨语言来加以勾勒：精神本身并不是像黑格尔在其历史唯心论体系中所说的那样直接在时间中显现出来，而是基于一种与先于人类社会行为的自然历史的中介化作用而显现出来的。这一点可以有不同的表述。如果说加达默尔认为古典解释学的主导观念——即让自己成为被理解的本文的作者的同时代人并且最终与作者相认同——之所以必然是一种虚幻，乃归因于“时代的生产能力”[1]，那么在我看来，这一刺激理解的“生产能力”应归咎于在所有人类生活表达中含着未曾被意识到的和还不能被意识到的东西的模糊印迹，也就是说，不可理解的自然史依然在可理解的精神历史中延续着并将永远延续下去。

假如人类对他们的行为动机或者至少对他们的文字作品的意义观念是了然显明的，那么，在理解中使自身成为本文作者的同代人，个体单子之间的相互认同（施莱尔马赫继承莱布尼茨的思想而来），所有伟大作家的超越时代的“高尚的心灵话语”（皮特拉克，本博）等等，这一切在原则上都是可能的了。换言之，如果人类对它们的意向是完全清楚明白的，那么，就只有两种互补的认知旨趣是正当的：对技术性自然知识的科

[1] 参见加达默尔：《真理与方法》，第262页以下。

学旨趣和对生活中可能的意义动机的主体间性沟通的解释学旨趣。但是迄今为止，人类并没有"制作"他们的政治和社会历史，他们所谓的精神信念——一如当他们潜心于语言文献时——也不是他们的精神"意向"的纯粹表达。他们的意向的所有结果同时也是他们还不能将其纳入他们的自我理解中的那些实际生活方式的结果。在我看来，由于这一在人类精神历史中持续地存在着人类自然历史的模糊印迹，那种解释学的认同努力（特别是与来自时空上疏远的文化的那些作者的认同）失败了。正因此，一切理解，就其终将成功而言，必定比作者的自我理解更好地理解了作者，因为它——在黑格尔的意义上——反思性地超越了作者的世界理解和自我理解，而不只是以移情方式重构作者的内心经验（像施莱尔马赫和狄尔泰所认为的那样）。但是，反思性超越的理解是有限的，这种限界不仅仅在于解释者的有限性和自我透视的缺陷；而且，理解也遇到了被理解的生活表达的抵触，或者是在传承下来的那些本文内部，或者是在那些本文和相关作者的行为之间。这些抵触根本上是不能凭藉于使隐含的意义明显化的解释学方法来予以消除的。这些抵触是由意义和无意义，意向行为和自然性行为的错综交织所决定的，它们构成了"理解"的一个限界。一种仅仅想整合解释学的"精神科学"的历史哲学，在这里势必要面对无意义的事实和完全非理性的偶然。

但在人类历史中，甚至在思想史中，恰恰就是这些事实性的和偶然性的因素还不能进入主体间性沟通之中，原因就在于它们作为动机，并不是主观上透明的，而只是事实上起作用的，从而我们只能借助于一种准客观的说明性科学来分析它们。

在人与人之间的任何会话中，显然有这样的情形：会话一方不再力求以解释学的方式在其意向方面严肃地对待另一方，而是努力把自身与作为一个准自然的存在物的另一方客观地间隔开来，这时他不再想在交往中创造一个语言统一体，而是力求把另一方所说的东西当作某个客观事态的标志来予以估价，并且他能够从外部用一种他的伙伴无法分享的语言来说明这种客观事态。关于这种因为客观的认识方式而出现的解释学交往的局部中断，有一个典型例子就是医生与病人的关系，特别是精神病医生与精神病患者的关系。依我之见，对科学理论的基础问题来说，这一关于局部中断了的交往的模式其实恰恰就像积极的基本会话模式那样，是可以变得富有成效的。也就是说，在我看来，寻求解决历史主义问题的历史哲学家必须不仅把翻译者的解释学作用与其实践应用统一起来——就像加达默尔所期望的那样——从而达到沟通传统与现在这一目的；与此同时，面对传统和同时代人的行为和意义要求，历史哲学家还必须采纳医生尤其是精神病医生的客观地疏离化的认知作用。实际上，当历史哲学家不单是依靠所谓“精神科学”的解释学方法的成果，而且也凭靠经验社会科学的客观结构分析，去说明诸如在政治以及思想史中那些不能用文字方式证实的旨趣状况时，他就是那样做了。

这里我们将再次回到在解释学与科学学之间居有显著的中间地位的“历史说明”问题上。前面我们已经强调指出，尽管与关于意向意义的解释学理解有着充分的依赖关系，但政治史对事件的说明依然与自然科学的说明有某种类似性；它说明的是在可客观化的时间秩序中实际地发生的事件。而在我们前面举出的关于“历史说明”的例子中，我们强调了这样

一点，即作为历史改造的结果，客观事件的本文，是通过对相关的人类意向的理解而得到传递的。只要历史学家真正严肃地把人类当作他们的行为和意向的主体，则事情就总是如此。举例说来，当历史学家仅仅借助于有关政治家遗留下来的关于他们的动机的陈述来寻求关于某次战争的原因问题的答案时，就有上述情形。但我们也可以作与此相反的设想：对原因的理解在方法论上是由一种对那些客观上起作用的因素的分析来传递的，而有关的行为者根本就没有把这些因素视为有意义的动机。这一点已经有人作了某些探讨，例如，哈尔加登根据帝国主义的世界经济状况对第一次世界大战的原因所作的说明。① 在这个研究中，政治家的官方动机在某种程度上被忽视了，而热衷于销售市场的大工业的可证实的需要则被认为是促成战争的原因。

当然，一种更为精确的方法论分析可以表明，帮助具有社会学倾向的历史学家准客观地确定旨趣状况的那种经验调查，是与自然科学获得事实材料的方式大相径庭的。诸如协议书、结算表、价目单、帐单之类，说到底也是表达人类"意向"的可理解的"本文"。相应地，就所谓社会心理学的行为研究来讲，我们轻而易举地就能证明，它的统计调查往往运用意在获得事实材料的解释学操作，譬如"采访"这样的解释学操作。② 但社会学的和心理学的行为研究的准科学的认知成果的意义，根本上是不可能通过指出它们始终具有解释学的前提而

① G·W·哈尔加登：《1914年前的帝国主义》，2卷本，1951年。

② 这一点特别在H·斯杰夫海姆：《客观主义与人的研究》（奥斯陆，1959年）中得到了论证。关于在社会科学中把交往性经验转化为测量材料这一做法所面临的困难，参见哈贝马斯：《论社会科学的逻辑》，第95页以下。

获得的。在我看来，其意义在于它们通过构成理论而对个体和人类共同体的传统性自我理解的疏远；它们的理论构成是对人类生活表达的解释，而且这种解释是以一种生活表达的创作者不可能直接分享的语言（也不可能通过语文学操作把这种语言翻译为这些创作者的语言）来进行的。与原则上力求维护甚至深化交往的解释学的理解相比较，心理学的和社会心理学的行为分析完全能像因果说明方式那样运作，而以规律为基础的因果说明是从外部用于对象身上的。这一点主要表现在：心理学和社会心理学的行为分析——恰如预测性的自然科学知识——使得一种对它们的对象的技术支配成为可能，诸如精通组织心理学的经理控制雇员，广告设计师控制消费者，和精于选举术的政治家控制选民。

然而，在这里，行为科学的科学理论式的自我理解实际上成了历史的一个具有伦理意义的因素。如果我们像新实证主义者那样意图把行为科学的准客观的认知成果当作一门关于人的普遍自然科学的开端来予以评价，那么我们必然会认为，它们的目标就是保证和扩大那种人对人的控制。当然，这也是有前提的，其前提同样也是：人类行为决不可能通过预测而得到完全控制；要是没有这个前提，那么，社会工程师们就不能"开始"他们的社会控制知识了。毕竟，科学家在哲学上的自我理解对可以零碎地获得的社会控制知识的天真的证明，总可能具有灾难性的实践后果。

幸好，人类客体对行为说明的结果的"反应"——这种"反应"在自然科学中根本上是不可能的——表明，在社会心理学科学的科学主义式的自我理解中，必然蕴藏着一个根本的缺陷。而且，这种以一种新的行为来对抗行为"说明"的"反应"

同时指示我们如何把行为科学的准客观的认知成果富有意义地结合到一种（认知人类学的）科学理论中去。

这就是说，对有关人类行为的因果分析说明，人类能够用一种新的行为来作出反应；对此的唯一解释在于这样一种洞识：人类能够通过自我反思把心理学和社会学的“说明”的语言转化为一种深刻的自我理解的语言，而这种深刻的自我理解改造着人类的动机结构，并因此取消了“说明”的基础。这就把我们引回到前文已有所探讨的精神疗法模式那里。在这个显著的认知模式中实际上有两个要素，即：

1．客观的和疏离的行为“说明”，它以交往的局部中断为前提；

2．随后在一种具有辩证中介作用的深化了的自我理解中对这种“说明”的“超越”。

借助于心理分析理论，医生认识到：

1．被压抑的意义动机所具有的那些准自然的、可说明的、甚至是可预报的作用方式。这样一来，他就使病人成为一个客体了。

2．但与此同时，医生力求超越仅仅可说明的因果强制力，为此他要理解被压抑动机的意义并通过交流，激发病人把这种意义解释应用到一种对其自传式的自我理解的修正上。

然而正如我们上文已经指出的，人们可以把精神疗法模式借用到历史哲学与人类社会的自我理解的关系之上。真正说来，也许在特定社会实践的准自然的因果程序与这个社会中的个体的神经症状之间就存在着一种真实的联系。我们无能把某些社会行为方式归结为因果作用的需要，并把它们当作被理解的需要而与社会的意义传统协调起来；这种无能同

时也许会在个体那里助长对内在于这些需要的动机的压抑。

在我看来，正是上面这些思考激发出一种方法论要求，即要求根据关于我们的历史性存在的种种无理性要素的“超越”的规整性原则，对关于意义传统的社会科学的“说明”与历史学解释学的“理解”作一种辩证中介化。在这里，或许人们应这样来建立和公布社会科学的“说明”：即要使得它们并不是给予行家以控制非行家的权力，而是激发所有的人通过自我沉思把可以因果说明的行为方式转换为可理解的行为。关于这一对“理解”和“说明”的辩证中介化有一个“专门术语”，叫做“意识形态批判”。在我看来，作为对人类社会历史的“心理分析”和作为对人类行为的现实危机的“精神疗法”，意识形态批判乃是关于人的客观说明性科学的唯一富有意义的逻辑论证和伦理辩护。①

这种意识形态批判的主导性认知旨趣相应于人类所具有的身心相关的自我诊断和自我治疗的身体先天性。这一认知介入的规整性原则不是使精神脱离于身体，也不是在绝对观念中对物质作认知“超越”，而是对存在于身体之中的精神的纯粹表达，是“自然的人化”和“人的自然化”。

① 关于这里勾勒出来的科学理论模式的阐发和批判性讨论，请参阅哈贝马斯：«知识与人类旨趣»；A·罗伦采：«语言之摧毁与重构»，法兰克福，1971年；G·莱特尼茨基：«当代元科学学派»，哥德堡，1968年，波士顿，1973年；K-O·阿佩尔在别处的论述，如«解释学与意识形态批判»，法兰克福，1971年；阿佩尔：“交往与人文科学的基础”，载«行为社会学»，1972年，第7—26页，重刊于«人与世界»，1972年，第5期，第3—37页；也可参见阿佩尔：“社会科学的型式”。

3 从康德到皮尔士:对先验逻辑的指号学改造

3.1 现代"科学逻辑"的先验维度

如果把康德的作为一种科学逻辑的《纯粹理性批判》与现代"科学逻辑"作一比较，我们就会发现，两者之间最深刻的差异在于，前者是一种"意识分析"，后者则是一种"语言分析"。

康德力图阐明科学的客观有效性，为此他实际上是用先验逻辑取代了由洛克和休谟发展出来的知识心理学，但是他的探究方法仍然与作为意识之"极点"的"意识的综合统一"相关联。而且根据这一先行概念，康德提出了他的先天综合法则，即关于诸如直观、想象、知性和理性等心理能力的功能法则，以取代休谟的心理学联想法则。

这与现代"科学逻辑"是大相径庭的。现代"科学逻辑"不仅对心理能力不置一词，而且连作为科学知识之主体(与科学客体相对立)的意识问题也几乎不在它的讨论之列。用以取代康德先验逻辑的这些必需成分的，并不是像许多人所认为

的那样，是形式逻辑的更新形式(即数理逻辑)，更准确地看来，乃是关于科学语言的逻辑句法和逻辑语义学。

作为语义结构的科学语言为那些先天法则提供了新的主体："就事物形成一个受规律支配的情境而言"，这些法则规定着对事物的描述和解释的可能形式。这样一来，康德关于科学知识对任何意识而言的客观有效性问题，就由现代科学逻辑通过逻辑句法和逻辑语义学把它解决了；逻辑句法和逻辑语义学将保证科学假设或理论的逻辑一致性和可证实性（可确证性）。

康德的意识，即科学知识的先验主体，在现代科学逻辑中的遭遇如何——如果我们这样发问，那么，对认识论的那种句法-语义学重构的历史意义就一目了然了。正统的回答可能是：我们不再需要先验主体这一假定了。就作为科学主体的人的问题而言，主体可以被还原为一个科学客体，也即还原为行为科学这门人类科学的客体；另一方面，就科学的可能性和有效性之逻辑条件问题而言，康德的主体的先验功能可以为科学语言的逻辑所代替；语言逻辑和对命题或命题系统的经验证实一起，取代了康德关于客观经验的先验逻辑。

然而，在我看来，现代科学逻辑的上述正统观点，并没有切中它所面对的真正问题；这种观点所蕴含的一种唯心论因素掩盖了现代科学逻辑的原始纲领即逻辑经验主义纲领的缺陷。只要我们有望用关于一种所谓的事物语言或事实语言的句法和语义学来保证经验科学的可能有效性的主体间性，就可以认真推广用科学语言的逻辑来替代知识主体的先验功能。正是这一点促使前期维特根斯坦在《逻辑哲学论》中认为，必须把"语言逻辑"看作是"先验的"——这显然是针对

康德而提的(«逻辑哲学论»6.13)，并且认为在世界中并不存在的科学知识的主体即是作为世界之界限的语言的功能（同上,5.62,5.631,5.632,5.64)。

然而同时,越来越显而易见的是,无论是逻辑一致性，还是科学的经验可检验性，均不能为关于一种事物语言或事实语言的逻辑句法和语义学所保证。这就表明，有必要在以下两处引进作为科学命题之可能性和有效性条件的所谓语用学维度也即指号解释的维度。

1．两个困境之一是著名的证实问题,在这里人们必然要把重构起来的科学语言与可观察的事实相联系。很显然，恰恰由于语言分析这一形式,现代科学语言不能用纯粹的事实，而只能用所谓基本命题来证实科学的理论或假设。但是为了给基本命题本身提供有效性，人们需要科学家们的一个主体间沟通。这些科学家是科学命题的实用解释者；就他们不可能完全被还原为经验科学的客体而言，他们也就是科学的主体。

再者,根据逻辑语义学来看,这一主体间沟通的语言不能与逻辑上重构的科学语言相等同;相反,它必定在实践上与尚未被形式化的语言相符合。经验科学家与语义结构的设计者为了传达科学语言的实用解释，必然需要这种尚未被形式化的语言。

2．通过上面这一番考察,我们也就暗示出第二点，也是更为基本的一点，即用科学语言的句法或语义规则来取代认识论主体之先验功能的做法，是注定要失败的。一种形式化的科学语言恰恰不能利用语言或世界的某一假定的逻辑形式，这种逻辑形式按前期维特根斯坦看来乃是先验的。这种

形式化的科学语言必须被当作一种约定结构由科学家来采用并证实其合理性，科学家能够而且必须用一种元语言来为这一约定结构提供一种实用解释。

我认为这一点已经表明，不能像逻辑经验主义者那样把指号功能的语用学维度——它由查尔斯·莫里斯引入现代科学逻辑——归结为经验心理学的课题。这一语用学维度倒可以被看作是在指号学上对康德所假定的统觉之先验综合的模拟。康德作为一个意识分析者，必须假定一个认识论的前提，即通过认知必须达到某种诸如意识的综合统一之类的东西；同样，现代科学逻辑学家从语言分析的指号学基础出发也能够假定——或者说应当假定——通过指号解释的方式必定可以达到某个关于世界的主体间解释的统一体之类的东西。

[现代分析哲学的拥护者或许会反驳说，现代科学逻辑与康德的逻辑的区别恰恰在于，我们没有任何权力假定一个世界解释的先验统一体，而必须满足于一个由专家作出的关于科学命题解释的"批判的约定论"。我想，波普尔、后期维特根斯坦和后期卡尔纳普也许会一致地提出这一反驳意见。然而，我们可以从一个准康德的观点出发，给予上面的反驳意见以如下回答：与独断的(形而上学的)约定论相对立的批判的约定论或许无意于把知识归约为纯粹的约定，它只是想以保留可错论来区别专家的特设性约定和关于科学命题之有效性的主体间的绝对一致；但这就意味着，获得正确理解的批判的约定论非但没有撇开而倒是预设了一个绝对的主体间解释统一体的假定(一个规整性)观念。]

也许，上述关于现代分析的"科学逻辑"情形的批评性评论能够使你确信，通过语用学特别是通过蕴含在语用学中的

主体间解释问题，这门学科便被引回到康德式的“先验哲学”。倘若是这样的话，那么但愿你不会忽略，我以上评论所提出的道路并没有回溯到历史上的康德那里，甚至也没有回溯到19世纪的新康德主义那里，而是回到对先验哲学的语言分析或指号学改造上去了。

3.2 皮尔士对康德先验逻辑的指号学改造

我们刚刚概略地勾勒出来的纲要，实际上已由一位与德国新康德主义同时代的美国哲学家予以详尽阐发了，这是件值得注意的事情。这位美国哲学家就是查尔斯·S·皮尔士，我们现在不妨把他称为美国哲学的康德。皮尔士开创了三维指号学，作为他的“探究逻辑”的三合一的基础；这种三维指号学后来由查尔斯·莫里斯引入到现代“科学逻辑”之中。皮尔士的“探究逻辑”从一开始——从1867年推演出“新范畴表”开始——就是对康德的《纯粹理性批判》的一个批判的重建(在建立一个等价物的意义上)。

限于篇幅，我不能在此详尽阐发我对皮尔士哲学的解释。[①] 但是我想说明我的主要论点，这就是：我们可以把皮尔士的哲学探究理解为对康德先验逻辑的一个指号学改造。我下面将在对几位以研究康德和皮尔士之关系而著称的哲学家

---

① 参见阿佩尔：“实用主义在皮尔士那里产生的哲学背景”，载皮尔士《文集Ⅰ》，法兰克福，1967年；和阿佩尔：“皮尔士的思路：从实用主义到语用学”，载皮尔士《文集Ⅱ》，法兰克福，1970年。这两篇导论重印在《皮尔士思想之路》(法兰克福，1975年)一书中。

的评论中来展开这一论点。①

肯普斯基最早认真地分析了皮尔士与康德之间的密切关系，这种分析见于其著作《C·S·皮尔士与实用主义》(1952年)。肯普斯基向我们表明，皮尔士在1892年就已经成功地从对命题函项②的一元、二元、多元的分类中推演出他的三个普遍范畴(第一性，第二性，第三性)；用这种方式他就做了类似于康德从判断表进行范畴的形而上学演绎那样的工作。然而肯普斯基认为，皮尔士的形而上学演绎可以说是悬空之物，因为他并没有相应地从"极点"，即从统觉的先验综合来进行范畴的先验演绎(肯普斯基，上引，第57页以下)。肯普斯基认为，康德的"极点"对皮尔士来说是"神秘的先验论"，因而皮尔士不能理解康德的首要问题，更谈不上解决它了。于是，皮尔士就不可能实现从"逻辑形式"到经验范畴的转变，最后不得已放弃了康德式的探究而代之以对范畴的现象学发现和对范畴进行归纳证实的前康德的形而上学(同上，第58页以下)。由此，本来是个局外人的皮尔士就俨然进入了新康德主义阵营，或者毋宁说，与19世纪末现象学转向对新康德主义的消解挂起钩来了。

不可否认，肯普斯基的分析获得了许多可信的东西。他不仅提出了一个历史的比较，而且也阐发了皮尔士的后期哲

---

① 皮尔士的引文按通常的做法出自皮尔士《文集》第1—6卷(由C·哈茨霍恩和P·韦斯编辑)，坎布里奇，麻萨诸塞，1931年—1935年，第2版，1960年，第7—8卷(由A·W·伯克斯编辑)，1958年。本文引自1960年第2版，出处在文中标出：如《文集》5.263，即：《文集》第5卷第263节。

② 皮尔士在Rhemata(希腊文，意谓"陈述"，"话语"——译者)名下发现了后来所谓的"命题函项"，参见《文集》，第3卷，第420节。参见肯普斯基：《皮尔士和实用主义》，斯图加特，1952年，第5页以下。

学（特别是，他的分析把现象学或现象形式分析确立为第一哲学）和以"客观唯心论"为基础的形而上学宇宙论的先行观念。

尽管如此，如果我们从皮尔士60年代和70年代的早期著作出发，并且从这一角度来分析他1902—1903年间对科学的等级分类，那么我们就能得到另一幅全然不同的图景。即使在这一时期，作为第一哲学的现象学也绝没有取代范畴的逻辑演绎，而只是力图说明范畴在数学关系逻辑（它不属于哲学！）中得到形式演绎之后和在规范的指号学的"探究逻辑"中得到准先验的演绎之前的实际使用。

（在这里应该承认，皮尔士没有前后一贯地系统表达他的哲学思想，他所设计的体系的残缺为解释者留下了许多自由发挥的余地。）

但还是让我们回到早期皮尔士对康德的改造问题上来。

肯普斯基已经认识到（第59页），皮尔士——在肯普斯基看来只是后期皮尔士——发现了一种康德的"极点"的替代物，这就是皮尔士1903年所设想的作为"表达之同义词"（《皮尔士文集》，5.105）并作为其探究逻辑之基础的第三性范畴。肯普斯基看到，在皮尔士的语言中，第三性是对某个解释项而言的以指号为中介的关于某物的表达，它十分类似于康德的在自我意识中的客观的观念统一体。但肯普斯基认为，第三性在皮尔士哲学中仍然是一个具有抽象的逻辑结构的概念，因而不可能起先验逻辑中的"极点"的作用。在肯普斯基看来，皮尔士并没有认识到，"客观知识之可能性的必然性是与（思维着的）自我同一的"，他拒绝了康德关于"自然的最高立法"在于人类理智中的学说（肯普斯基，同上，第60页以下，第63、

65页）。

然而我们必须指出，明显地与上述肯普斯基的说法相反，皮尔士本人要求自己完成“哥白尼式转向”。在1871年他的贝克莱评论文章中，皮尔士在引用了他自己的实在论之后写道：“实际上，康德所谓的哥白尼式转向，准确地讲，乃是从关于实在的唯名论观点到实在论观点的过渡。**认为实在对象是由心灵决定的**，这一观点乃是康德哲学之本质。而这无非是认为，任何概念和直观都必然地进入到关于某个对象的经验中，它们并不是短暂和偶然的，相反都具有客观有效性……”（《皮尔士文集》，8.15）。

而且，与这一关于“哥白尼式转向”的认识完全相一致，皮尔士在 1868 年和 1878 年求助于康德关于综合判断的最高原理，借此来回答综合判断如何可能的问题。为此皮尔士写道：“无论我的经验之真理性如何普遍……却都是与经验之条件难解难分的”（同上，2.691，5.332）。

皮尔士的这些先验哲学的论点又如何能与肯普斯基所引证的皮尔士对“神秘先验论”的拒斥态度相统一呢？

答案是：皮尔士对“先验论”的拒斥并不指向“先验演绎”的“极点”这一观念，而是指向康德所采取的方法的特征。在皮尔士看来，康德的方法是心理主义的和循环论证的。①

M·墨菲的研究特别向我们表明，皮尔士在长期的康德研究和改造工作中获得了1868年的“新范畴表”，在他看来范

① 早期皮尔士在1861年就写道：“心理学先验论认为，形而上学的结论是毫无价值的，除非意识研究能为意识的权威提供保证。而意识的权威在意识范围内必须是有效的，否则就没有什么有效的科学，也就没有有效的心理学先验论了；因为任何科学都要以意识的权威为条件并以此获得有效性。”（引自 M·G·墨菲：《皮尔士哲学的发展》，坎布里奇，麻萨诸塞，1961年，第26页）。

畴的先验演绎与形而上学的演绎一样。

至于肯普斯基关于皮尔士对统觉之先验综合的拒斥态度的批评意见，我们可以在皮尔士对康德的指责中发现等价的反驳证据。皮尔士认为康德的方法“并没有表现出那种与给予范畴以有效性的一致性统一体的直接关联”。①

皮尔士在其批评文章中所用的短语“一致性统一体”实际上指示出皮尔士本人在寻求他的“先验演绎”之“极点”时的方向：他的真实意图并不在于自我意识中的客观的观念统一体②，而在于那种主体间有效的通过指号对客体的表达的语义学一致性；根据皮尔士的观点，这种一致性只有在指号解释的维度上（后来被C·莫里斯称为语用学）才能被决定。1866年，早期皮尔士这样来刻画他所寻求的一致性统一体：“我们发现，任何判断都受某一个一致性条件的支配：它的诸因素必定能形成一个统一体，这个一致性统一体属于我们所有的判断，因而可以说是属于我们的；或者不如说我们是属于它的，因为它属于全体人类的判断。”③

这一早期观点表明，皮尔士所孜孜以求的“一致性统一体”在自我意识的个体统一体，亦即康德的“极点”之外。皮尔士在其1868年指号学著作《心的理论》中证实了这一点，他写道：

---

① 引自墨菲：《皮尔士哲学的发展》，第65页。

② 皮尔士的康德解释的一个重要细节通过下面这样一个事实而被掩盖起来了：康德的术语“观念”或“表象”（Vorstellung）往往被英译为“表达”（representation）；而在皮尔士看来，这种翻译已经蕴含着对这个概念的一种指号学改造。

③ 引自墨菲：《皮尔士哲学的发展》，第89页。参见皮尔士《文集》，第5卷，第289节：“正如我们说物体在运动中而不说运动在物体中，我们同样应该说：我们在思想中而不是思想在我们之中。”

意识是一个模糊的术语……有时意识常指“我思”，或者思想中的统一体；但这个统一体无非是一致性，或对一致性的认知。一致性属于每个指号，就它是一个指号而言……无论如何决没有人的什么意识因素不能在词语中找到相应的东西……人使用的词语或指号就是人本身……人这个有机体只是思想的一个工具。而人的同一性在于他的行为和思想的一致性……

由此，皮尔士直接得出了决定性的结论，这个结论导向在一致性解释的指号学统一体意义上的“极点”：“于是，思想的存在依赖于未来的东西；从而它仅只具有一种可能的存在，取决于共同体的未来思想”(5.313—316)。

然而，从我们这里提到的“极点”如何能够推演出可能经验的范畴甚或原理呢？难道皮尔士的观点看起来不是还被禁闭于前康德的理性主义哲学的范围之中吗？——这种前康德的理性主义混淆了语言的形式逻辑和关于经验之可能对象构造的先验逻辑。

上述异议如果是针对现代语言分析的“科学逻辑”，譬如是针对建立在形式化语言框架中的现代演绎性说明理论的，倒是不无道理的，但却不能用来指责皮尔士。皮尔士决没有把关于概念性符号或命题性符号的形式逻辑当作是康德先验逻辑的一个充分的替代物；恰恰相反，为了取代康德的先验逻辑，皮尔士借助于康德的“哥白尼式转向”，开创了他的全新的“综合探究逻辑”，而且，在他的准先验的指号学中，除了概念

性符号外，皮尔士还设定了另外两种指号，并认为这两种指号使得从感觉刺激活动和知觉性质到概念和判断的转变成为可能。但是，对先验逻辑的改造的真正基础还在于以下事实：皮尔士在1867年完成了一个关于三种指号类型的"先验演绎"，这三种指号类型对应于说明三个普遍范畴的三种推论；而三个普遍范畴蕴含在指号关系（指号过程，semiosis）中，后者乃是皮尔士的"先验逻辑"的暂时的"极点"（参见墨菲：《皮尔士哲学的发展》，第3章）。

按皮尔士的看法，指号关系或表达可以用下列定义模式来加以说明：一个指号是某种对于解释项来说在某个方面或性质上代表某物的东西（5.283；2.228）。在皮尔士看来，这一定义模式蕴含着三个范畴：

1. 不具关系的简单性质，它构成某物之被表达为某物本身存在（第一范畴，后被称为第一性）的那个方面和那个观点。与这一范畴相应的指号类型是"图像"（icons）；皮尔士后来明白指出（8.41；3.363；5.119），这种指号类型必须蕴含于知觉判断的每个谓词中，以便把被感觉到的实在世界的性质整合到构成知觉判断之中项的那种假设之综合中去。

2. 指号与它所指称的客体或诸客体的二元关系（第二范畴，后被称为第二性）。与此范畴相应的指号类型是"指标"（indices）。皮尔士后来表明（5.287，296，352；8.41以下），这种指号类型必定出现于每个知觉判断中（例如作为代词和副词的功能），才能保证由谓词所决定的对象的时空同一性。

3. 作为某物之为某物的"中介"或"表达"的指号功能对解释项而言的三元关系（第三范畴，后被称为第三性）。与此范畴相应的指号类型是常规的"符号"（symbols），它是作为对某

物之为某物的概念表达之综合的中心功能的基础或媒介。但是，如果没有图像功能和指标功能的统一，这一通过符号的表达就是空虚的，正如康德所说，概念无直观则“空”。另一方面，图像和指标功能如果不被整合到对解释项而言的表达功能中去，那它就是盲目的。正如康德所说，直观无概念则“盲”。实际上，唯有解释才能使图像功能具有意义(例如，脉搏或路标的图像功能)，也才能满足一个模型或一个图表甚或一幅图画的指标功能（形式化语言的句法—语义学哲学应该认真考虑后面这一点）。

然而为了说明这种对三个基本范畴和三种指号类型的指号学演绎如何能够有助于说明经验之可能性和有效性条件，就有必要随皮尔士一起把三种基本推论与三个基本范畴或三种指号类型协调起来：第三性和概念性符号对应于作为一个具有理性必然性的动因的演绎；第二性和指标对应于通过时空中的事实进行普遍性证实的归纳；第一性对应于对新的存在性质进行综合认知的外展推论(abduction)。

（这一用归纳和外展推论或假设的综合逻辑对分析的演绎逻辑的独特的补充，乃是皮尔士在19世纪60年代通过对康德的论文《四个三段论式的精巧错误》的批判而产生的。其实，当时皮尔士已经从邓·司各脱那里确信：三段论研究必须先于对判断形式的研究，因为只有这样，判断在逻辑上的差异才能得到揭示(参见墨菲：《皮尔士哲学的发展》，第56页以下)。

外展推论或假设①是从某个可能的演绎的现成结论和一

---

① 皮尔士把这一发现理解为一种对亚里士多德的解释。参见皮尔士：“关于亚里士多德三段论的备忘录”，1866年11月(见皮尔士《文集》，第2卷，第792—807节)。

个设定的大前提推论出一个三段论式的偶然的(小)前提；它的发现对皮尔士的实用主义的探究逻辑具有特殊重要性，因为在皮尔士看来，假设是一种独特的推论，借助于它我们的知识得到了在康德的经验的综合判断意义上的扩展。因此，皮尔士认为可以把假设解释为无意识的外展推论。但是，由于任何外展推论或假设都是以某个大前提为条件的，从而必须由归纳来检验，因此，在皮尔士看来外展推论和归纳一起为由康德不很明确地提出来的问题提供了回答，这个问题就是：综合判断怎样才是可能的和有效的(5.348，2.690)。

外展推论或假设说明经验之可能性，因为它使综合得以实现，这种综合把多样的感官印象和知觉性质归结为知觉判断中(以及在通过规律进行的说明中)的一致性统一体。在这里首要的是，谓词的图像功能势必以作为符号的谓词的意向意义为媒介，诸如在这样一个陈述句中："这(看起来如此如此)大概是一例瘟疫。"

另一方面，归纳说明一切经验之普遍前提的经验合法性，不论这些前提隐含于知觉判断中，还是明确出现于规律般的陈述中。在这里首要的是，语言的指标功能作为对此时此际的对象的识别，势必是以作为种类符号的谓词的外延性意义为媒介的，诸如在这样一个陈述句中："这(或这里)是一例瘟疫。"

但是按皮尔士的看法，人们有可能在先于对某个命题的事实性证实或证伪的一个步骤中，检验这个命题是否是一个蕴含着能够通过归纳证明的普遍因素的真正假设。为此人们必须用一个思想实验(它具有受操作条件限制的预测形式)从谓词的普遍性(规律般的)意义推演出可能的实验结果。正是

这一步骤体现了探究逻辑范围内的分析阶段和综合阶段的互相依存，皮尔士在其实用主义公理中阐明了这一步骤，作为他的《怎样使我们的观念清晰》一文的方法(5.388—409)。

最后但并非无关紧要的是，皮尔士把这种方法应用到"实在"概念上，诸如用于"我的经验对象是实在的，它不是一个空洞的幻想"之类的命题中；而且，根据在他的"综合逻辑"中得到分析的可能经验，皮尔士对实在的意义作了阐明，由此获得了一个终极的和独特的概念，即关于知识之可能的一致性统一体的"极点"的概念。为简明起见，我引用一段关于这一"极点"的总结性文字，它比对实用主义基础的阐明要早好几年：

> 实在……(更准确地说：评价的对象)① 是信息和推理迟早会达到的东西，实在因而不是取决于我和你的异想天开。所以，实在概念的来源本身表明，这一概念本质上包含着一个共同体的观念。这个共同体没有任何确定的限制，而且能够确定地增长知识(5.311，1868年版！)。

换言之，皮尔士对康德先验逻辑的改造工作的"极点"乃是"探究者的无限共同体"这一"终极观点"。在这一点上我们能发现一种会聚，即超个体的解释统一体的指号学假定与关于经验之最终有效性的探究逻辑的假定之间的会聚。这个统一体的准先验主体乃是无限实验共同体，后者同时也是无限解释共同体。

① 参看皮尔士《文集》，第5卷，第407节(1878年！)中的表述。

确实，从这一准先验逻辑的最终前提条件出发，皮尔士并不能推演出与康德的意图相一致的作为先天综合判断的科学"原理"。但是，从他的观点的极点出发，皮尔士颇有理由认为，这些绝对的先天原理是不需要的，保存这些原理就是保存一个形而上学独断论的残余。关于这一点，皮尔士只要求助于康德的综合判断的最高原理，并联系他自己的综合推论逻辑，就能够加以证明，因为从他的终极观点的假定出发，作为先验必然性，他能推演出来的不是任何命题，而是综合推论的最终的普遍有效性，也就是归纳和外展推论的方法的最终的普遍有效性。

皮尔士在1869年和1878年就已经达到了这一步(5.341—352和2.690—693)。在某种意义上，他已经把康德的经验之规整性原理推到了康德的经验之构成性原理的位置上并且假定，规整性原理终究将转化为构成性原理。他因而把科学命题的必然的和普遍的有效性转换成(无限的)探究过程的目标；这样一来，皮尔士就有可能避免休谟式的怀疑论，而又用不着像康德那样去坚持命题的必然性和普遍性——它们现在是由专家来认可的。在皮尔士的先验的前提条件下，科学命题能够甚至必须被认为是可错的，即可修正的——通过更接近于终极观点的假设来予以修正。(毫无疑问，大多数现代科学理论家宁愿选择这种对康德学说而言的可错论和改善论观念，而不愿选择对康德学说而言的怀疑论观念；这种学说墨守关于作为认识的科学的柏拉图式概念。在这方面与皮尔士的观点十分类似的，可举出波普尔。)

如果我们把上述主张看作是对康德关于经验的先验逻辑的一个可信的和一致的改造，那么我们就将很难满足于墨菲

在巨幅的专题著作《皮尔士哲学的发展》中对皮尔士的康德理解所作的批判（第25页以下）。墨菲的批判主要针对这样一个事实，即早期皮尔士在他的康德研究中就没有接受康德在本体和现象之间所作的“关键性”区分，因此皮尔士不可能为作为现象界之可能经验的原理的先天综合判断提供根据，而是把信仰看作了这种原理的基础，以此作为权宜之计。然而，如果我们根据皮尔士对先验逻辑的改造所取得的最终成就来考虑这一情形，那么，早期皮尔士的探究似乎就是必然的，也是合法的。

1．从他的指号学的认知概念出发，皮尔士不可能接受康德在可知的经验对象与物自体之间的区分。康德的这个物自体被假定为是可思想的，存在着的（甚至刺激着感官！），但根本上是不可知的。在皮尔士看来，我们的认识要求所达到的是对有意义的假设的真理要求，因为另一方面，正如我们已经看到的，皮尔士认为任何认识按其真正的本质来看，无非是一种假设，即一个外展推论。皮尔士反对不可知的物自体概念的论证——遗憾的是我不能在这里予以展开——是雅可比时代以来对康德的最强有力的批驳之一。[①] 在我看来，更有说

---

① 例如，可参见下面这段写于1905年（《文集》，第5卷，第525节）的论证："康德（对他我不仅是敬仰）只不过是糊里糊涂的实用主义者……但是已有半打方法证明了物自体的无意义；我们这里指出的是另一种方法。我们已经表明（第3卷，第417节），在对命题的形式分析中——说到底就是把能由词语来传达的命题置入谓词中——剩下来的是一个不可描述的而只能被指示或暗示出来的主词，除非有一种发现被指称之物的方式被规定下来了。但物自体却既不能被指称也不能被发现出来。没有任何命题能够指称物自体，决不能断言它是真或假。因此，一切对物自体的指称都是无意义的、多余的东西，都必须被抛弃；但当我们这样做了，我们就清楚地看到，康德就像其他任何人一样看待空间、时间以及他的范畴，从来就没有怀疑它们的客观性。他把时空和范畴限制在可能经验中的作法乃是一般意义上的实用主义；而一个像康德那样彻底的实用主义者，将识别出这些概念中的心理成分。"参见皮尔士《文集》，第5卷，第452节。

服力的是皮尔士对康德这一著名区分的积极改造，这种改造考虑到了康德的合理动机，而不是纠缠在无关痛痒的废话中。皮尔士没有在不可知的与可知的对象之间设定差异性，而是区分了终究可知的实在与根本上保留可错性的实际认识的可能结果(5.257，310)。通过这一转折，不可知的物自体的问题就转换成为无限近似的问题，而后者真正说来也是一个悖论。

2. 但是，刺激着感官的不可知的物自体与那些其形式结构为人类精神所决定的现象之间的区分（这就是康德的先验唯心论），乃是哥白尼式转向的前提条件。那么，皮尔士又如何能够求助于后者而拒绝前者呢？答案不外乎：皮尔士没有把哥白尼式转向归诸于作为原理之能力的人类心灵，而是归诸于作为综合推论之能力的心灵。在我看来，正因为这样，皮尔士才能够坚持康德的中心学说，即认为科学客观性的先验基础是必然的和可能的；却又假定：一切科学命题作为假设都可以通过实验得到修正，也即通过比较此时此地作为生动触目的事实的实在，并且通过对前概念的实在性质的感觉而得到修正。①

3. 最后，关于科学原理在实际信仰中的基础（这是受到墨非批判的），我们必须指出，早期皮尔士的这一态度与他最后对康德主义的语用学改造是一致的。也就是说后期皮尔士也不可能接受康德对实践理性与理论理性所作的区分，他在1861年就明白地拒斥了这种区分。② 因为，与对主体和现象

① 参见本书第93页以下关于“指标”和“图像”的认知作用的讨论。

② 皮尔士在1861年写道：“信仰并不是思想的某个领域所特有或者特别需要的。对任何前提来说我们都需要信仰，此外哪儿也没有信仰的地盘。这是康德和其他区分知识与信仰的人们所忽视的。”（引自墨菲：《皮尔士哲学的发展》，第6页以下）。

之间的区分的拒斥相联系，皮尔士同样也必须抛弃康德在规整性原理与道德律令之间所作的区分：无限的知识探究过程乃是人类实践的一项现实事业，这项事业的进步和成果实际上是不确定的，它本身就是逻辑和伦理约定的对象。

在这里，皮尔士对先验逻辑之“极点”的指号学改造，在后来被人们称为皮尔士“逻辑社会主义”的思想中达到了它的极点。① 谁如若想采取皮尔士的综合探究逻辑意义上的逻辑态度，他就必须为了无限共同体的旨趣而牺牲他的有限生命中的所有私人旨趣，也即牺牲在基尔凯郭尔意义上的他个人对灵魂得救的生存旨趣，因为只有这个共同体才有可能达到终极的真理：“不肯牺牲自己的灵魂而要拯救整个世界的人，在他的所有推论中都是不合逻辑的，从整体上来说就是这样。所以说，社会原则内在地植根于逻辑之中”（5.354 以下，2.654）。

詹姆斯在其1897年的论文“信仰的意志”中为个人对生活信仰的主观旨趣辩护，因为个人不能指望达到终极观点。与詹姆斯不同，早期皮尔士把他的“逻辑社会主义”观点也视为实用的道德律令。因为他认为或者说希望，科学的社会进步将同时带来人类行为的理性化；② 人类的“习惯”可被看作是与自然规律相类似的，因而终究可以建立宇宙世界的“具体合理性”。

皮尔士的上述思想，同样也是对康德主义的一个必然改

---

① 关于这个主题请参见 G·瓦滕堡的专论《逻辑社会主义》（法兰克福，1971年）。

② 对皮尔士“科学主义”的批判，参看瓦滕堡：《逻辑社会主义》；也请参看本书第4章。

造；因为康德的绝对命令以其最抽象的措词来说就是："你一定要这样行为，使得你能够立定意志让你行为的格准成为普遍规律。"

4 科学主义还是先验解释学?——论实用主义指号学中指号解释的主体问题

4.1 问题:什么是关于指号作用之语用维度的适当解释?

在查尔斯·莫里斯奠定指号学基础之后,[①] 人们往往在语言哲学分析中,相应地在科学哲学中,区分出指号学的三个方面及其相关的三门学科,即语形学(或叫句法学)、语义学和语用学。

1. 句法学研究指号之间的关系。由于形式化语言的逻辑结构可以在指号关系中得到反映,所以句法学标志着现代数理逻辑在语言分析和科学哲学中的出发点(参见卡尔纳普:《语言的逻辑句法》)。

2. 语义学研究指号与指号所表达的语言外的客体或事态的关系。[②] 因此,它也是现代经验主义的科学逻辑的出发点的标志之一;这种科学逻辑以一种非形而上学的方式提出关于命题或命题系统如何在语义上表达事态这样一个问题,来取代传统本体论真理问题(即亚里士多德意义上的真理符

合论。参看塔尔斯基对真理概念的阐述)。

3．最后，语用学研究指号与指号使用者（即人类）的关系。在现代语言分析和科学哲学中，语用学标志着以皮尔士为发端的美国实用主义指号学的出发点，这种实用主义指号学的主要兴趣在于语言、知识和科学在人类生活实践语境中的作用。

在分析哲学的发展进程中，科学哲学的兴趣重点逐渐从句法学转移到语义学，进而转移到语用学。这已经不是什么秘密。关于这种发展过程，我们可以给出许多理由或动机。举其要者，可列出以下几点：

1．在分析的科学逻辑亦即逻辑经验主义领域内，关于意义的经验标准问题(最早被称为“证实原则”)通过构造科学语言的“逻辑句法”或“逻辑语义学”得不到解决。假使有了这些抽象前提，这个问题就表明是关于经验科学家对理论的证实或证伪的问题了，这就意味着，它是一个关于理论或语言系统的语用应用和解释的问题。③只有在语言分析的这一语用维度（莫里斯十分合时地把它提供给处于发展的关键阶段的逻

---

① 参见莫里斯："指号理论的基础"，载《统一科学百科全书》，第1卷，第2号，芝加哥，1938年。

② 在语义学实用主义之后一种内涵的语义学——它也许与语用学毫无干系——的可能性，在此不予讨论。在指号学实用主义中，指号的所谓内涵意义是在语用维度中以“解释项”为名得到讨论的。创造这个术语的皮尔士关于内涵意义与“解释项”的关系说了下面这段话："当我们谈到一个指号的深度或意义时，我们乃诉诸于本质抽象；我们借以把思想看作某个事物的这一抽象过程，使一个解释性指号成为一个指号的对象。"（皮尔士《文集》，第5卷，坎布里奇，麻萨诸塞，1934年，第488节。）

③ 参见卡尔纳普：《语义学引论》，坎布里奇，麻萨诸塞，1942年，第38节。

辑经验主义)[①]中，新实证主义的证实原则问题才有可能与皮尔士关于意义澄清的语用原则以及布里奇曼的操作主义定义原则和意义标准汇聚在一起。还应补充的是，在数学领域中，甚至构造主义和操作主义在意义水平上对柏拉图主义的批判，也在某种程度上与在指号学分析的语用维度中的经验主义意义批判汇聚在一起了。正是在数学基础问题上，并且部分地出于与逻辑经验主义相同的原因，原先的句法-语义学的科学概念的不适当性被揭露出来了，例如由哥德尔和丘奇的定理引起的逻辑主义危机和希尔伯特元数学危机。用唯一的形式化语言进行唯一的世界演算，这种新莱布尼茨主义的梦想，已被证明为一个乌托邦，因而那种认为有一个纯粹句法-语义学的科学概念的玄秘的核心思想，根本上也变得站不住脚了。罗素和前期维特根斯坦曾相信有一种在句法和语义上都是决定性的“语言逻辑”。但是现在，逻辑经验主义已不得不抛弃这种信仰，转而去赞同一种认为语言“结构”要在语用上得到检验的约定论。在这里，显而易见的是，由于抛弃了其玄秘的柏拉图—莱布尼茨形而上学，逻辑经验主义同时也失去了它的形而上学批判工作的理论基础。[②]

2. 在狭义的语言分析哲学领域内，也即在维特根斯坦及其英国弟子那里，关于语言和意义的适当解释的问题离开了“逻辑原子主义”的句法-语义学模式而走向彻底语用化的“语言游戏”模式，也即走向关于在受规则指导的“生活形式”

---

① 参见E·杜根哈特的文章，载«哲学评论»，第8卷，1960年，第131—139页，和阿佩尔：«哲学的改造»(德文版)，法兰克福，1973年，第1卷，第308页以下。

② 参见阿佩尔："海德格尔哲学对解释学的彻底化与语言的‘意义标准’问题"，载«哲学的改造»(德文版)，第1卷，第308页下。

语境中的语言使用的模式。①

3．在广义的分析的科学哲学领域内，例如，在波普尔学派和H·托纳波姆的瑞典学派那里，兴趣日益离开了那种发端于数学的"辩护主义"而转向关于在社会环境的实用语境中"科学的增长"的问题。② 在科学哲学中，强调语用维度的一个极端例子乃是库恩的《科学革命的结构》，③ 这本书是受启期维特根斯坦和美国实用主义思想的激发而写成的。

4．上面提到的关于科学的社会环境问题又指示出分析哲学的"语用学转向"与科学哲学中的其他眼下正十分热门的探究的亲和关系，例如与贝塔朗费的一般系统论，控制论，博弈论，柯太宾斯基的人类行为学以及当代社会科学中的行动理论和行为学说等等的亲和关系。

5．最后，我们在这里必须提一下语用学转向与新左派的科学哲学之间的亲和关系。显然，提出科学的社会条件（例如，认知旨趣）问题和科学对社会的实践作用问题的新马克思主义的科学观念，只有借助于语用学，才能进入一种与分析的科学哲学的对话。④

---

① 参见J·O·厄姆森：《哲学分析》，牛津，1956年；和阿佩尔："维特根斯坦和海德格尔——存在的意义问题和对一切形而上学之无意义性的怀疑"，载《哲学的改造》（德文版），第1卷，第225页以下。

② 参见莱特尼茨基：《当代元科学学派》，哥德堡，1968年；芝加哥，1973年。

③ 芝加哥，1962年。

④ 对正统的马克思主义—列宁主义领域来说，这一点已由乔治·克劳斯的著作（《指号学与知识论》，柏林，1963年；《词语的力量：一篇知识论—语用学论文》，柏林，1964年）和亚当·沙夫（《语义学引论》，纽约，1962年）所证实了。对语用学的大量的新马克思主义的解释和阐发，请参见乌茨·马斯和迪特尔·冯德利希：《语用学和语言行为》，法兰克福，1972年。进一步请参见哈贝马斯："关于交往资质理论的准备性说明"，载J·哈贝马斯和N·吕曼：《社会理论或社会技术》，第101—141页。

但面对这整个发展过程，一个哲学观察者，或者不妨说，一个精通哲学史的观察者，就不能忽视所谓“语用学转向”的一种深刻的模糊性。至少，新实证主义——与莫里斯有着某些一致关系——借以解释莫里斯的指号学（和操作主义）的方式已经显示出这种模糊性。最初，与句法学和语义学不同，人们企图把语用学从哲学的科学逻辑那里排除出去，并把它移交给一门经验科学（例如行为主义心理学）。[①] 但是我们可以来反驳这种企图，并且可以与皮尔士和莫里斯一起对比作如下辩驳：如果指号的中介化（指号过程）被看作是知识论和科学理论的当代研究的三合一的基本结构，那么显而易见，指号与指号解释者的语用关系必然至少具有与指号之间的句法关系以及指号和事态之间的语义关系同样的重要性和知识论地位。实际上，莫里斯的指号学证明工作就告诉我们，就它们的语言分析的或科学理论的真理要求而言，句法学和语义学只有作为对一般指号过程的部分作用的抽象思考才是可理解的。正是语用学才分析整体作用；而在这个整体作用的语境中，对语言系统或科学系统的句法-语义学分析才可能是有意义的。因此，唯有指号语用学才能使当代语言分析的科学逻辑变得完整。

但是这样的话，就出现了下面这个意在揭示“语用学转向”的模糊性的问题。可以把语用指号维度——而这同时也就是作为科学主体的人的问题——还原为经验科学的一个论题吗？或者，这个问题——无异于逻辑句法学问题和逻辑语义学问题，而且恰恰作为句法学和语义学的抽象的补充——

---

① 参见卡尔纳普：《语义学引论》，第5节，第39节。

也不能被看作是一个关于科学及其语言的可能性和有效性条件的问题？

在这里，人们也许会反驳说，在新实证主义（例如卡尔纳普[①]和理查德·马丁[②]）那里已经有了一种尝试，即把语用学发展为一门公理-构造的、可形式化的学科，这门学科联系于经验-描述的语用学，就如同构造的语义学联系于经验-描述的（语言学的）语义学，构造的句法学联系于描述的（语言学的）语形学（句法）。

然而，这个关于一种与经验描述的语用学相联系的构造的语用学的观念，并不能回答我想提出的问题。因为在指号语用学领域中，显而易见的事情是，即使对句法学和语义学来说，公理-构造性学科与经验-描述性学科的相互联系也是有条件的，而这个条件是不可能在公理构造与经验描述之相互联系意义上成为可理解的。这是由于句法-语义学的语言构造与相应的描述的联系就已经是以这样一点为前提的，即构造和描述语言的人类主体能够在相互之间[③]就被构造的语言与被经验地描述的语言之间的可能联系达成一致性沟通。这种沟通既不是经验的描述也不是形式化的构造，而是使这两者成为可能的东西。因此，就构造语义学的情形而言，这种沟通归因于日常语言，后者乃是语言构造和语言解释的实际的终极性元语言。[④] 但恰恰是这种在科学主体（即指号使用者）之间的沟通，显然必定是作为终极"元科学"的自我反思的

① 参见卡尔纳普："关于语用学的几个概念"，载《哲学研究》，1955年，第6期，第85—91页。

② 参见R·马丁：《论系统语用学》，阿姆斯特丹，1959年。

③ 严格说来，他们也同样能与那些使用被描述语言的人类主体达成一致性沟通。参见本书第6章。

指号语用学的主题。

新实证主义的科学哲学家也许会争辩说，一种关于终极性的自我反思的语用学元科学是不可能的，而指号使用者之间的沟通只能是经验社会科学的主题。在下文的讨论中，我将把这一立场称为科学主义。它的要义在于这样一种信念：对科学的主观条件的哲学反思是不可能的，但必然能够把科学的人类主体还原为一个科学客体。在科学主义看来，一种有语用学倾向的科学哲学乃是关于科学（作为行为）的社会科学。⑤于是，语用学本身又成了一种语义系统意义上的科学语言的客体。而这种科学语言的主体又只能被理解为一个客体，如此等等，永无止境，科学主义于是就导致了对科学主体的还原性消除。

莫里斯作为一个行为主义者与新实证主义有着共同之处。他也坚决主张，语言使用者及其以指号为中介的行为方式乃是经验科学探究的一个自然客体，就如同那些在语义学的意义维度中被指称的客体。但是作为指号学家，莫里斯强调指出，"解释项"作为规则——我们根据这种规则才能说某个指号媒介物指称特定种类客体或情境——本身不是一个在这些被指称客体或情境中的客体。我们决不可能把语用维度的描述在其使用的同时应用到它自身的维度上。莫里斯出此

---

④ 参见格哈德·弗赖："自然语言的残留"，载《方法》，1951年第3期，参阅阿佩尔：《从但丁到维科的人文主义传统中的语言观念》一书的导论部分；也参阅阿佩尔对赫尔穆特·施内勒（《语言哲学与语言学》，赖恩贝克，1973年）的卡尔纳普立场的批判，见阿佩尔编辑的《语言语用学与哲学》一书中的论文，特别是第44—53页的论述。

⑤ 关于这一观点的困难，请参见A·内斯："作为行为的科学：一种行为元科学的前景和局限性"，载B·B·沃尔曼编《科学心理学》，纽约，1965年。

得出结论说，(某个解释者共同体的)终极“解释项”，是得不到分析的。① 但是，既然这个终极“解释项”作为指称作用之可能性条件根本上是不能与一个所指相等同的，莫里斯本人对终极“解释项”又了解多少呢？

莫里斯著作中的终极“解释项”问题使人联想到构造性语义学的终极元语言问题。在这两个问题上，逻辑经验主义科学哲学——它只承认或构造或描述两者择一，而不承认一个关于反思的-解释性认知的概念——阻止我们去解释我们实际上总是已经在利用的知识。如果我们要了解这一观点的历史起源，我们可以诉诸于罗素类型论的语义学方面。恰如在吉尔伯特·赖尔那里②，显然正是对语义学类型论的接受——它对于 20 世纪分析哲学来说几乎变成自然而然的事情了——使得莫里斯本人不可能去思考他对那种反思的-解释性知识的求助，后者乃是关于以指号为中介的知识之可能性的主体条件的知识。实际上，对这种知识的不假思索的求助在语义学类型论本身那里得到了见证，因为这种类型论声称阐述了一个关于一般符号的一切使用的哲学观点，它因此乃

① 参见莫里斯：«指号理论的基础»，第34页。

② 赖尔关于可能“行为”的反思性等级的陈述服从于语义学类型论，他因此否认他的这些陈述对于一般“行为”而言的有效性要求：“评论活动不是也不可能是被评论的那个等级……一个较高级的行为不可能是它借以完成的那个行为。”(«心的概念»，伦敦，1949年，第195页)。赖尔没有注意到，正是在这些陈述中他求助于一个对他自己的陈述的判断，即使这些陈述是“评论”。但是这一判断无疑不可能被归入心理学上的无限逆溯；相反，作为一个哲学判断它是在普遍性的先验水平上产生的。赖尔和莫里斯通过他们各自对言语或指号过程的语用的自我反思的论述，证实了关于在一种科学哲学语言(它应当是无语义悖论的)中自指性言语之不可能性的罗素／塔斯基公理的范式作用。我最近试着提出以下假真的论点，即20世纪分析哲学的这一基本前提假设表现出一种对哲学理性与逻辑—数学理性的混淆。参见我的论文“今日理性之类型”，载Th·盖拉奇(编)«“今日理性”国际讨论会论文汇编»，渥太华，1977年，1978年。

是自相矛盾的。①

尽管前期维特根斯坦的尝试的形式是自相矛盾的，但是他是思考类型论（从而逻辑的语言分析本身）的可能性和有效性的语言条件问题的唯一的一个人。对维特根斯坦来说，因为语义学类型论要以一种自我反思的语言为前提，所以，关于语言的"逻辑形式"我们不能说什么。② 但是另一方面，由于语言的"逻辑形式"同时也是（可描述的）世界的逻辑形式，从而是（语言分析）哲学的真正主题，因之，在维特根斯坦《逻辑哲学论》中自相矛盾地表达出来的语义学类型论，就意味着哲学的自我消解。③

在维特根斯坦的著作中，很明显，对关于语言作用以及语言分析的有效性和可能性条件问题的消除，是与对科学主体问题的消除相一致的。而后面这种消除显然也导致了悖论：

5·631：没有思维着和设想着的主体……

5·632：主体不属于世界：相反，它是世界的一个界限。④

这两个句子中的第一句提示了新实证主义（或广义上的语言分析）的纲领的出发点也即关于把主观主义-心灵主义-意向主义的哲学语言和人文科学还原为一种外延论-行为主义的"事物语言"的新实证主义纲领的出发点。⑤ 但第二个

---

① 也参见M·布拉克："罗素的语言哲学"，载P·布尔普编《罗素的哲学》，埃文斯顿，伊利诺伊，1944年，第227—255页。

② 参见《逻辑哲学论》§3.332，4.12，6.13。较为详细的解释请参见我的论文"维特根斯坦与海德格尔"，载《哲学的改造》（德文版），特别是第232页以下。

③ 参见《逻辑哲学论》最后一句话，以及§6.53以下。

④ 参见§5.641。

⑤ 关于包含在这个纲领中的不可消除的矛盾，请参见H·斯杰夫海姆：《客观主义和人的研究》，奥斯陆，1959年；另外请参见阿佩尔：《语言分析哲学和"人文科学"》一书。

句子却标示出那种立场的一个矛盾的极限情形；我们下文的讨论将把这种立场当作对从科学主体向科学客体的科学主义还原的抉择来加以阐述。在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦不但含蓄地暗示出，① 这一立场是他把知识批判转换为语言批判的前提条件，而且当他谈到语言的逻辑也即可描述世界的逻辑时，还明确地指出了这一点，他说：

6.13：……逻辑是先验的。

然而我们在下文中对科学主义的先验哲学抉择却并不是从前期维特根斯坦那里发展而来的，而是对指号作用之语用维度的主体问题或者说科学的主体问题的一个回答。语用指号学的主体问题不同于《逻辑哲学论》中关于纯粹语言的主体的限界问题，因为在前一个问题中，解释的主体不可能萎缩成"一个无广延的点"——在这样一个点上只剩下"与之配合的实在"。② 相反，指号作用的语用维度的主体必须在一种十分显著的以人类学和历史学—社会学方式可得到具体把握的意义上被考虑为对实在(作为"某物")的透视主义解释的可能性条件。与《逻辑哲学论》的规定相反，这些主体之间的沟通并非直接就是关于"这么一回事情"③ 的信息交流，它首要地是要获得一种先行理解：获得对我们如何能够解释世界，也即我们如何能就人类需要、兴趣和目标等等来评价作为某物的世界这回事情的先行理解。由于指号语用学的这一显著的，可以"在经验上"把握的主体问题，对科学主义作一种先验哲

① 关于这些康德意义上的间接暗示的阐明，请参见E·施特纽斯：《维特根斯坦的逻辑哲学论》，牛津，1960年；也请参阅上面提及的我的著作。

② 参见《逻辑哲学论》，§5.64。

③ 参见《逻辑哲学论》，§4.024。

学的抉择的问题无疑也变得更为错综复杂了。如果像上面所说的那样，科学主体作为指号作用的语用维度的主体可以在历史学—社会学上得到具体把握，那么把科学主体还原为科学客体就毫无可能吗？

在对这一问题的回答中，康德的先验哲学模式只允许有一种与维特根斯坦的回答相容的抉择：或者，科学主体作为某个可经验的东西，必然归属于自然科学之对象化研究的范畴，特别是因果范畴，或者它根本就不可能在可经验性意义上得到讨论。换言之，就是在康德那里，科学主体本身也构成了"世界的界限"。在哲学史上，对科学的人类社会历史的主体的问题的第三种回答，纯粹是由客观唯心论传统阐发出来的。这一以莱布尼茨和赫尔德为先驱的哲学传统最清晰不过地表达在黑格尔的"客观精神"概念中。狄尔泰等人重新发现了这个概念，并认为它在某种程度上是解释学的解释性人文科学的蕴涵哲学。简言之，这一传统的代表人物相信认知主体不仅经验他自身之外的其他东西——一个可从外部加以描述和说明的世界——而且也在反思性沉思中并且在其他事物中（至少是在其他人，在他人的语言和行为中）经验他自身。因此，借助于一个关于主客体同一的抽象辩证法的概念，客观唯心论就把在解释学的理解意义上的经验与先验反思结合起来，并且把两者与科学主义意义上的科学经验主义对立起来了。

我们上文关于指号作用的语用维度（即"解释项"与"解释者"的维度）的特性所作的这番讨论表明，一个对这一维度的先验哲学解释必然不仅求助于康德，而且也一定以某种方式求助于解释学人文科学的客观唯心主义传统。因此我将把对

科学主义语用学的抉择，也即对科学主体的行为主义还原的抉择，称为先验解释学。于是，眼下这个研究的中心问题就成为：就指号作用之主体问题而言，在语用学指号中存在着一个非科学主义的、先验解释学的回答的出发点吗？

为了澄清这一问题，我们将求助于皮尔士（1839—1914年）①，这位指号学实用主义的奠基人依然认为自己是一个康德主义者。特别是其后期的进化宇宙论中，他力图复兴谢林和黑格尔的客观唯心主义。②

4.2 皮尔士对先验哲学的指号学改造：实在而无限的实验和解释共同体作为指号作用和科学的先验主体

指号作用以及以指号为中介的知识的语用维度的发现，可以追溯到皮尔士的指号学、范畴学说和关系逻辑。③其要旨在于这样一个观点：作为一种以指号为中介的作用，认知乃是一种不能被还原为某种二元关系的三元关系。在客体世界的一切可观察的反应那里则有可能作这种还原。认知的本质并不是世界中的某个客体对另一客体的实际反应（“第二

① 参阅本书第3章。

② 下面的论述可参见我的《C·S·皮尔士思想之路》，法兰克福，1975年。引文照例标出皮尔士《文集》的卷和节，C·哈茨霍恩和P·韦斯编辑（第1—6卷），A·伯克斯编辑（第7—8卷），坎布里奇，麻萨诸塞，1933—1961年。关于莫里斯对皮尔士的指号学研究的行为主义的改造，我作过一些批判，可参见我为莫里斯《指号、语言和行为》（杜塞尔多夫，1973年）一书所作的导论“莫里斯与一种与语用学相整合的指号学纲领”，载上书第9—66页，该书系莫里斯原作（纽约，1946年）的德译本。

性”范畴），而是那种必须以指号为中介的关于某物之为某物的解释（“第三性”范畴）。三元关系的所有基本要素都必不可少，要不然认知作用就会丧失其基础。这也就是说，认知既不能被还原为纯粹感觉材料的无关系的给予性（古典实证主义特别是E·马赫的实证主义），也不能被还原为一种二元的主-客体关系（它仅仅说明当自我与非自我相抵触时所经验到的阻力），也不能被还原为语义学意义上的理论与事实之间的二元关系（逻辑实证主义），——尽管在皮尔士的观点来看，所有这一切都不可或缺。但认知也同样不能被理解为在康德的统觉之先验综合意义上的概念的直接中介作用。

这里提到的康德理性批判的缺陷已经为德国语言哲学之父哈曼·赫尔德和威廉·冯·洪堡所认识。而实际上这一缺陷已在新康德主义的发展中为E·卡西尔所纠正；后者的《符号形式的哲学》在某种程度上把指号作用整合到知觉之先验综合中去了。新康德主义是与美国实用主义同时出现的，但前者对先验哲学的指号学改造不同于皮尔士的思想，因为，尽管新康德主义对认知的中介性作用作了指号学的具体化，但就这一被中介化的主体-客体关系而言，它依然没有抛弃康德的先验意识唯心论的前提。就此而言，皮尔士对康德主义的指号学改造就要彻底得多。他从三元指号关系中得出有关哲学基础的三个结论：

③ 对在皮尔士著作中关系逻辑，范畴学说与指号学的联系的详细分析，可参见阿佩尔：《C·B·皮尔士思想之路》。关于一种在第一哲学中的指号学探究的关键结论，请参阅我的论文“论先验语言语用学的观念”，载西蒙（编）：《语言哲学的角度和问题》，弗赖堡／慕尼黑，1974年，第283—326页，和阿佩尔的“先验指号学与第一哲学的范式”，载《哲学交流》，1977年第4期。

1. 如果没有一种以质料性指号媒介物为基础的现实的指号中介作用，就不可能有任何关于某物之为某物的知识。在皮尔士看来，质料性指号媒介物不仅包括常规的语言中的概念"符号"，而且还包括非常规的或者说不仅仅是常规的"指标"和"图象"。这些"符号"，"指标"和"图象"一方面保证着言语的情境关联或者言语的美学表达和结构描绘的能力。另一方面，它们使人类能够在某种程度上把在自然和技术——工具和模型——中的因果关系和类似性联系整合到语言的指号作用中去，从而也即整合到认知作用中去。因此，皮尔士强调指出，可以根据可识别的对象和可知觉的世界性质把概念"符号"的常规语言固定在情境的"此时"和"此地"。另一方面，我们可以把语言外的自然本身理解为一个为我们的指号所指，更可以理解为——通过一种以符号为中介的指号过程的反面类比——一个在"图象"和"指标"水平上的过程。[1] 这一对认识之中介化作用的具体化包含着对狭义的知识论的指号学改造。

2. 如若没有一个实在世界的存在，没有一个在各方面根本上都必然是可表象的也即可知的实在世界，那么指号对意识来说就不可能具有任何表达作用。在皮尔士看来，诸如知识论唯心主义所做的对作为三元指号关系之一的实在存在的否定，或者康德的物自体假设对实在的基本可知性的否定，都是对指号学的理解的认知作用的一个根本前提的摧毁。诸如谬误、假象、幻觉、空洞的协议之类的概念，如要成为有意义

---

[1] 参见本书第3章。在这一点上后期皮尔士的客观唯心主义起了作用。可参见皮尔士《文集》，第5卷，第119条。

的，就都是以一个可知实在的存在为前提的。康德区分了这一作为纯粹现象的可知实在与根本上不可知而仅仅可设想的物自体；这种区分忽视了一个事实：从指号学上来理解，认知的范围甚至也涵盖了对那些有意义的具有真理要求的假设的建立。就此而言，甚至康德关于不可知的物自体的假定也要求自身成为一种知识。然而根据皮尔士的观点，这样一个假定乃是一个自相矛盾的假设，因为它把真正的认知客体规定为不可知的东西了。在皮尔士看来，只有在终究可知的东西与实际已知的东西之间的区分，才可能是有意义的区分。① 这种区分吻合于可错论和批判的约定主义，它们只承认一切人类知识的暂时有效性。

这一“意义批判的实在论”② 观点表明了对知识批判的指号学改造的结论。与维特根斯坦和新实证主义者一样，它用关于无意义问题的概念取代了康德关于根本上不可回答的因而是过渡的问题的概念，但又没有因之就宣布一切形而上学都是无意义的。

3．如若没有实在的解释者的解释，就不可能有指号对某物之为某物的任何表达。

皮尔士对指号关系的这一第三个成分的更详细的界

---

① 参见皮尔士《文集》第5卷，第257节：“无知和谬误只能被看作是与现实的知识和真理相联系的。……在任何一种认知面前，只有一个未知而可知的实在；但是在一切可能的认知面前，就只有自相矛盾的东西。简言之，可知性（在其最广泛的意义上）和存在不仅仅在形而上学上是同一的，而且就是同义语。也请参见第5卷第265节和第5卷第310节以下。

② 参见阿佩尔：《C·S·皮尔士思想之路》，第51页以下对皮尔士的“意义批判实在论”的讨论。[英译者注：“Sinnkritischer Realismus”这个术语是阿佩尔创造的，在英语哲学词汇中并无真正的对应词。我们一概译作“Sense-critical realism”。]

定——同时也是他对科学主体问题的回答——最为清晰地表明了两点：一方面，它表明指号学实用主义作为一种以三元关系为基础的知识论是如何与先验哲学结成一体的；另一方面，它表明在何种意义上指号学实用主义改造了先验哲学，从而使得通俗实用主义所具有的自然主义-行为主义的还原倾向变得明白可解了。

对知识概念的指号学改造首先需要一个使用指号的真实主体，后者必然取代了纯粹意识。另一方面，正是这一由指号解释对对象意识的取代要求通过作为解释过程的认知过程超越一切有限的主体性。皮尔士在1868年写道：①

> 每一个思想指号都在另一个与之相随的指号中被翻译或解释，——这乃是一个概无例外的规律，除非一切思想都达到一个突然的终点而死亡了。

根本说来，就连对可知的实在作意义批判的界定也需要超越一切有限的认知主体。按皮尔士的观点，根据有限的意识及其对世界的表象能力，实在本身作为一个整体必须被视为不可知的。皮尔士实际上作了一种假定，即那种仅仅作为有待认识的和可知的东西才能得到有意义的思考的实在，在任何一个时间点上都不可能真正获得明确的认识。这一点或许含有把第三性范畴还原为第二性范畴的意思，前者是把概念或规律的普遍性与无限的解释过程联系起来，后者则对有限的事实具有有效性。早至1868年，皮尔士就找到了这

① 皮尔士《文集》，第5卷，第284节。

里提出的问题的答案，即关于指号学所理解的认知过程之主体的问题的答案。皮尔士阐发了关于一个“共同体”的观念，“这个共同体无明确界限，并且具有明确的增加知识的能力。”①

皮尔士不再像康德那样认为能够对具体科学的经验判断之客观性和必然性进行先验演绎，尽管他依然相信，就科学推论的客观性而言，上述先验演绎最终将是可能的；② 因此，皮尔士就必须取消康德的终极前提和“极点”，也即知觉之先验综合，而代之以一个“终极信念”的假设——在一个充分的漫长的研究过程之后，无限的科学家共同体将对这一“终极信念”达成一致。

在确立实用主义立场之前，皮尔士就已经达到了对先验哲学的指号学改造的这一阶段。实用主义立场的确立最早见于其贝克莱评论（1871年），③ 进而在未出版的 1872—1873 年的逻辑学中。④ 尽管即使在这里也表现出他对知识问题作了实在论的具体化，⑤ 但其思想的逻辑结构却表明，关于科学主体的问题不能以一种自然主义的方式加以还原。虽然皮尔士把一个实在的共同体假定为主体，也根本没有把认知仅仅理

---

① 皮尔士《文集》，第5卷，第311节；参见第8卷第13节："那种构成真理的普遍赞同对在现世生活中的人或人类来说决不是有限的，相反它涵盖着我们所属的整个精神共同体，也许还包括这样一些共同体，这些共同体的心智与我们的心智是大相径庭的，以至于没有任何对感觉的性质的论断能进入其赞同，除非以这种方式刺激了那些特定的心智。"

② 参见"逻辑规律的有效性基础"一文（1869年；特别是第5卷，第342—352节）和"归纳的可能性"一文（1878年，特别是第2卷，第690—693节）。

③ 参见第8卷，第33节。

④ 参见第8卷，第358节以下。

⑤ 但皮尔士在这里依然认为自己是一个康德式的"唯心主义者"或"现象主义者"，参见第5卷，第310节（1868年），第8卷，第15节（1871）年。

解为一种意识作用而是首先把它理解为一个实在的历史性的解释过程；但是他对实在和真理所作的意义批判的界定，以及对研究过程的综合推论方法之必然有效性的证明，都不是求助于在实际共同体中可经验描述的实际认知作用来完成的。相反，皮尔士所作的上述界定和证明，乃是根据在无限共同体中的推论过程和解释过程的会聚——这种会聚必须被假定为规范性的。借助于意义批判而假定起来的一致性乃是知识之客观性的保证，它取代了康德的先验的"意识本身"。实际上，这种一致性起着一种规整性原则的作用，它作为交往共同体的理想，首先必然在实在共同体中并且通过实在共同体才得到实现。再者，关于目标的实际完成的不确定性必须由一个关于约定和希望的伦理原则来取而代之：[①] 此即皮尔士的"逻辑社会主义"原则。[②] 皮尔士在这个原则中首次对理论理性问题与实践理性问题作了辨证的中介化，但他所设想的中介化是以这样一种方式被提出来的，即它的先验哲学的规范特征是毋庸置疑的。

这似乎是随实用主义立场的确立而发生的变化，特别体现在他的后来因威廉·詹姆斯的发挥而变得著名的通俗论文"信念的固定"和"如何使我们的观念清晰"（1877—1878年）中。现在，以指号为中介的认知之推论过程和解释过程被嵌入反馈控制性行为的生活过程中；而且这一过程的目标似乎不再是无限的研究者共同体的真理一致性，而只不过是"对一个

---

① 参见皮尔士《文集》第5卷，第354节以下。

② 参见G·瓦滕堡：《逻辑社会主义》，法兰克福，1971年。在这本著作中，作者也强调了皮尔士对哲学的绝对主体的取代——以美国先验主义为中介（特别是通过承继傅里叶的老亨利·詹姆斯的影响）——与青年黑格尔派的"无限共同体"（施特劳斯、费尔巴哈）或"社会"（马克思）对绝对主体的取代之间的类似性。

信念的固定"，这种固定通过建立一个新的在实践(实验)上接受检验的行为习惯而恢复了被怀疑所扰乱了的行为可靠性。这似乎也是由对意义批判实在论的实用主义具体化暗示出来的倾向。例如下面这段话就表达了这一点：①

> 思想的整个作用就是生产行为习惯……因此，为了显示其意义，我们必须直接去决定思想产出何种习惯，因为某物所意谓的东西只是它所牵涉到的习惯。

毫无疑问，通俗实用主义就是从这种表述中发展而来的，包括最后莫里斯的指号学行为主义也是由此而来的，这种指号学行为主义把指号的意义还原为实际上是以指号本身为中介的可描述的行为倾向，从而也把语用指号解释的主体还原为经验社会科学的客体了。

在某种还有待澄清的意义上说，确实也有可能根据语言使用从交往着的人类的一般行为中推断出符号的(语言上的)意义。但这样一来，我们就悄悄地立下了几个本身不可能通过在观察基础上的描述来加以论证的前提条件。例如，其中也许有这样一个前提：消息接受者的反应一般是以一种对消息意义的正确理解为基础的，此外这种反应又是根据一种典型的由言语行为引起的"超表现力"而得到回答的。无论是"非表现力"意义上的正确理解、还是与之相区别的在"超表现力"意义上的典型反应，正如奥斯汀和塞尔的言语行为分析所

① 参见皮尔士《文集》，第5卷，第400节。

表明的那样，都不是自明的事实。① 进一步，我们假定：我们能够理解那种构成语言使用之基础的规则，并且能够通过与资质言语者的交往来检验这种理解。之所以要假定这一点，是因为我们不能仅仅根据观察及其统计式评价来保证我们根本上与语言行为相关。换言之，我们不能保证，我们从外部应用于观察事实（在此是为了按语言学方式"说明"这些事实）的规则就是交往性客体本身所遵循的规则——由于遵守这一规则，交往性客体就能形成无限多的而实际上（即在他们的正常行为中）决不出现的句子。②

上文已指出成果卓著的准行为主义意义分析的无声前提；对这些前提的反思性讨论表明即使作为一种一般语言使用的分析，这种意义分析也不可能把符号的意义还原为可观察的行为方式。甚至对语言使用所作的间距化的准客观分析也只能被看作——用科学哲学的话来说——是在主体间沟通的范围内的疏离化的限界情境。然而，由皮尔士在其探究逻辑中建立起来的关于意义阐明的"实用主义公理"，根本上不是对语言使用的语言学概括，而是对在某个沟通情境中的符号意义作规范性阐明。譬如在皮尔士在世时，物理学的基础危机就已使人们不得不去阐明时空概念。显然，在这里不可能求助于实际上的语言使用或一般行为来阐明意义，因为恰恰就是语言的常规使用——例如也包括科学家的语言使

---

① 参见J·L·奥斯汀：《如何以言行事》；J·R·塞尔：《言语行为》。

② 依我之见，正是在这一点上，P·温奇在《社会科学的观念》第一章中对行为主义的含蓄批评恰好吻合于乔姆斯基在"关于B·F·斯金纳'言语行为'的评论"中的批评，载 J·A·弗多和J·J·卡茨(编)：《语言的结构》，第547页以下。

用——依赖于必须予以消除的误解。

实际上，当皮尔士采用关于意义阐明的“实用主义公理”时，他的意图无非就是用对观念的实际结果的观察或描述来取代对观念的意义的理解。但如果我们予以更为仔细的审视，那么就连上文所引用的容易误解的那段话也显露出一个完全不同的意图。皮尔士写道：“因此，为了显示其意义（也即一种思想的意义），我们必须直接去决定〔而不是‘观察’或‘描述’——着重号系我所加〕思想生产出何种习惯。”“生产”一词不免轻率，但皮尔士也并不是以此来表示思想实际地造成“何种结果”，反之正如在下一个句子中取代“生产”而出现的“包含”一词所表明的那样，他意在表示思想根据某个规则对正确解释来说可能引起何种习惯。① 紧接着的讨论表明，习惯在皮尔士那里等同于一个观念的意义，不可按休谟或行为主义的语言用法把这种习惯理解为因果决定的观察事实，而是要把它理解为能够在我们的自我控制的主体行为与可能的观察事实之间起中介作用的规则，即他所谓“第三性”范畴：“于是，一个习惯的同一性取决于它如何可能引导我们行动，不只是在很有可能出现的情形中，而是在或许可能出现的情形中，尽管后者也许未必真的可能。”②

这些文字是在先已得到草拟的并且自1903年以来专门被

---

① 1909年，皮尔士在致威廉·詹姆斯的信中说：

最终解释项并不存在于任何一个心灵的实际活动方式中，而是存在于每个心灵的可能活动方式中……如果任何一个心灵如此这般的遭遇，那么这个指号将决定这个心灵如此这般地表现。我用“表现”一词表示服从某种自我控制意向的行为。决没有任何一个心灵所遭遇的事件和任何一个心灵的行为能够构成那种条件命题的真理。（第8卷，第315节；参见第5卷，第482节和第5卷第491节）。

② 皮尔士《文集》，第5卷，第400节，着重号是我加的。

称为探究之“规范逻辑”的背景中写下的。即便在这些文字中，我们也明显地看出，皮尔士的指号学实用主义中并不是要把意义还原为经验社会科学的客观事实，而是要探讨关于可能实验经验的意义阐明的元科学规则。皮尔士在这里并没有用实验事实的观察来取代意义理解，而是在思想实验中把意义理解与可能的实验经验联系起来了。①

但是在这里似乎出现了一个困难。如果我们随着皮尔士而试图去决定我们藉以阐明关于可能经验的某个思想的意义的那些习惯，那么，我们就必须在某种程度上已经理解了这个被阐明的思想的意义。在这里似乎有一个逻辑循环。我们在布里奇曼的语义学操作主义那里也看到了这个逻辑循环。布里奇曼对爱因斯坦关于其物理学基本概念诸如“同时性”、“长度”等的定义作了方法论的反思，从而获得了那样一些与皮尔士根据其指号学实用主义先已提出来的要求相类似的要求。布里奇曼面临着这样一个困难：概念的意义必须已经得到假定，而概念的意义又是由“一套操作”来规定的(例如，时间和空间的概念一开始就是在现象上被理解了，从而我们才得以把握测量操作的不同等级)。②

但是在我看来，这个困难本身是可以消除的，如果我们去

---

① 在此可参阅：《怎样使我们的观念清晰》(牛津，1962年)中关于“实用主义公理”的关键表述：“试考虑一下我们认为我们概念的对象所能有的效果(这些效果可以设想是具有实际意义的)，那么，我们关于这些效果的概念就是我们关于对象的整个概念”(第5卷，第402段)。在一个1906年所加的脚注中，皮尔士本人提到“设想”的派生词“可设想的”(我们在这里加了着重号)，目的就是为了减轻这样一个嫌疑：似乎他在1878年曾力图把符号的“思想意义”“还原”为那种不具有概念的普遍特性的东西(例如感觉材料或实际行动)。

② 参见A·C·本杰明：《操作主义》，斯普林菲尔德，伊利诺伊，1955年，第69页以下。

考虑“实用主义公理”的解释学意义而不是它的还原意义的话。只有那些（像布里奇曼和行为主义者之流）想把意义“还原”为可规定的或者可描述的行为方式的人，才必须坚持一种演绎逻辑；而当人们通过规定行为方式而先行假定意义理解时，这种演绎逻辑就迫使人们在此看到一个“恶性循环”。但是，如果意义是借助于那些符合“实用主义公理”的思想实验而得到澄清的，那么，其中所发生的绝不是这样一种还原，而是阐明一个被含糊地先行理解了的意义。当想象先行进入指号意义所指涉的实践和经验的可能性中时，就有了这种阐明。与一种可在逻辑上形式化的理论构成方式不同，这种方法不是以事态演绎出事态；不如说，它致力于那种对概念意义的沟通，而这种沟通乃是一切可形式化的理论构成方式的前提。作为一个元理论原则，“实用主义公理”仅仅阐明了概念符号的指称结构的某一方面，而这个指称结构包含着处于解释学的有效循环中的一切理解。

不待说，关于“实用主义公理”的解释学仅只是关于一般意义阐明之解释学的元理论的（或元科学的）极限情形。它着眼于可能的实验经验作出对概念意义的阐明。我们下文还要讨论这一情形。在其后期著作中，皮尔士说明了一种包含在“实用主义公理”中的元科学的解释学的极限情形；皮尔士用“与事实相反的条件语句”即“如果／那么”命题来进行说明。这样，他也就把他的通过指涉将来（预定论，mellonization）①进行意义阐明的方法与任何一种经验主义者的还原理论区别开来了。②“预定论”的反事实结构为皮尔士提供了可能性，

---

① 参见皮尔士《文集》，第8卷，第284节。

使他能够同样地在其指号学中发挥规范性探究逻辑的观点。与莫里斯不同，皮尔士在其论述“实用主义”的论文(1905年以后)中明确地区分了符号“解释项”的三个类型，即“情感的”、“力能的”和“逻辑的解释项”。③只有前两类符合于符号对解释者所产生的经验上(即心理学上)可决定的效果；而诸如一个命题的“逻辑解释项”却是：④

> 那种翻译形式，在其中命题变得可应用于人类行为，不是在这些或那些特殊情形下可应用，也不是当人们抱有这一或那一特殊的意图时才可应用，相反，这种形式在任何情境下对任何目的来说都可以最直接地应用于自我控制。这就是为什么他（即实用主义者）要把意义置入将来之中；因为将来的行为是服从于自我控制的唯一行为。

根据上面所假定的关于意义的可能应用的规则，“终极的逻辑解释项”——它实际上必须中断无限的解释过程以获得一个“真实生动的结论”——对皮尔士来说却同样也是一个“习惯”，不过它是一个被赋予了规范性意义的习惯：⑤

---

② 限于篇幅，我们不可能讨论“预定论”的反事实结构是如何以及在何种程度上使皮尔士得以一方面把一切科学概念的意义与一种关于可能经验的先验结构——追随贝克莱和康德——联系起来；另一方面却又凭意义批判实在论来取代经验的或先验的唯心论，(后者似乎从贝克莱或康德以来就与“预定论”方法相联系的)。(参见我给皮尔士《文集》德文版所作的导论，见《C·S·皮尔士：思想之路》，特别是第255页以下和第309页，注90)。

③ 特别请参阅《皮尔士文集》，第5卷，第476节。

④ 参见《皮尔士文集》，第5卷，第427节。

⑤ 参见同上书，第5卷，第491节。

蓄意构成的，自我分析的习惯——之所以是自我分析的，是因为它借助于对那些滋养了它的运用的分析而构成的——是活生生的界定，是真正的和最终的逻辑解释项。

因此，我们对皮尔士指号学实用主义的更为详尽的阐释表明：就以先验哲学方式被假定起来的一个无限的科学家共同体的真理一致性的目标而言，皮尔士也持有一种规范逻辑的观点——早在1868年他就创立了这种沟通理论与实践的规范逻辑。而且，皮尔士这位实用主义者把这一以先验哲学方式假定起来的目的论的探究过程视为一条道路，它通向一种——借助于自我控制的"习惯"构成——对宇宙之理性化过程的实际完成。但这种习惯构成的主体不能被还原为经验社会科学的客体，就如同皮尔士所说的作为"逻辑解释项"的"习惯"不能还原为这样一个客体一样。这个主体无疑也不是康德（甚至胡塞尔）古典先验哲学所见的纯粹意识本身，而是一个实在的实验和解释共同体，在其中，一个理想的，无限的共同体作为一个终极目的(Telos)也同时被设定起来了。这个共同体在某种意义上是可经验的，一如它的指号和行为是可经验的一样，但它不是经验的一个客体，不能把它当作一个观察材料从外部加以说明。毋宁说，它是关于观察材料之描述和说明的可能性和有效性的概念性条件的主体间沟通的媒介。

4.3 对皮尔士指号学的先验解释学解释与关于指号解释的非工具性实践关联的问题：作为互动共同体的解释共同体

罗伊斯发展了皮尔士的指号学，他用一个经济学比喻来说明主体间性沟通的元科学问题与科学的认知问题的关系。为了用实验证实来兑换一个观念或假定的"现金价值"，我们必须首先通过解释来固定它在科学家共同体中的"名义价值"。换言之，人类与自然之间的知觉性认知交换是以人与人之间的解释性认知交换为前提的——后者也即一种通过翻译来实现的观念价值的交换。① 在我看来，罗伊斯与皮尔士不同，他首要地不是热衷于一种关于科学概念之阐明的元科学理论，而是致力于一种关于主体间性普遍沟通的社会哲学理论；在上述经济学比喻中，他已经把认知的一个先验解释学前提突出出来了，而这是一个迄今为止未见思考的前提。我认为，罗伊斯清楚地揭示了自然科学和人文科学的联系与区别之处。而这正是一种前指号学的知识论所不能领会的。

所谓前指号学的知识论必然包括康德和古典实证主义，还包括施莱尔马赫和狄尔泰的人文精神科学理解理论；这种前指号学的知识论根本上只能在主体—客体关系维度中思考认识问题。这种知识论的基础在于对象意识或自我意识的

---

① 参见J·罗伊斯：《基督教问题》，纽约，1913年，第2卷，第146页以下。关于罗伊斯，请参阅K·T·洪巴赫：《J·罗伊斯论个体与共同体的关系》，海德堡，1962年，第110页以下；和J·E·施密斯：《罗伊斯和社会无限性》，纽约，1950年。

统一和自明，其方法论概念是唯我论的，因而它就不能理解这样一个事实，以指号为中介的知觉性认知的主体-客体关系总是以解释性认知的主体-客体关系为中介的。换言之，在历史悠久的唯名论知识论传统中（在那里指号仅仅被看作是用来传达已知之物的工具），语言作为关于某物之为某物的认知的中介化机构被忽视了。而这种对语言的忽视总是意味着忽视主体间的传统中介化，这种传统中介化联系于语言在知觉一统觉性认知行为中的一切解释性应用。人们也许注意到，对某物作为某物的解释除了感觉因素和理性因素之外，还包涵着一种所谓的"约定"因素。但是人们没有看到这一"约定"因素的认知特征乃是对那些在语言上传承下来的词义或概念的意义的解释——这种解释必然先于一切把感觉材料纳入那些概念的概括工作。在对认识之"约定"因素的思考中，人们仅仅注意到一个孤立的人类主体在解释感觉材料的活动中作出的决定，却没有理会在一切解释性语言应用中都起着作用的主体间性认同的完成。简言之，人们没有看到，在一个"解释共同体"中，作为传统中介化的主体间性沟通乃是一切客观知识（包括前科学知识）之可能性和有效性的先验解释学条件。依我之见，罗伊斯的功绩就在于最早指出了这一关系。他因此才能够同等地吸收皮尔士的语用指号学和黑格尔关于自我知识依赖于他人的承认的观点。这两个主题在其"关于社会忠诚的哲学"中搀和在一起了。

凭借他对"知觉"、"概念"和"解释"之间的关系的分析，罗伊斯不仅指出对先验哲学进行解释学改造的方向；而且，正如我们上面已经提到的，他同时还想借此为一个对自然科学与人文科学之关系的决定性洞见铺设道路。他在何种程度上获

得了成功呢？

从根本上来说，前指号学的知识论——这种知识论维系于主体-客体关系，在方法论上是唯我的——只可能把解释学的"理解"了解为一种与关于观察材料的科学"说明"相竞争的方法（如果这种知识论竟会去思考"理解"这样的主题的话）。它只能把这种理解视为对某一类客观经验材料的直观性"移情作用"。这类经验材料可以得到重新体验意义上的内化。即使施莱尔马赫和狄尔泰的解释学也没有从根本上超越这一框架的界限。实际上，狄尔泰明确地把对要在"表达"中重构的精神的客观化理解为一种与客观自然科学领域中可观察的事物客观性相类似的东西。①以此为前提，现代科学主义就不难把人们对作为认识方法的理解的要求看成是一个想补偿在"规则说明"中出现的困难的非理性企图。进而现代科学主义用关于理解的"咖啡壶理论"来反对所谓"精神科学"的上述不合理要求；在这一"咖啡壶理论"看来，移情式理解只能行使一种服务于说明的功能，即一种能促进规律假设的发现的心理学上的启发式功能。②

与这一理论相对照，对指号学的先验解释学的解释——就像罗伊斯所勾勒的那样——则能够表明，"理解"不能被看

---

① 参见«狄尔泰全集»第5卷，斯图加特，1958年，第317页，第319页，第328页；第7卷，第309页，第217页。

② 就我所知，关于理解的"咖啡壶理论"最早由奥托·纽拉特提出（«经验社会学»，维也纳，1931年，第56页）；后来由亨培尔和奥本海姆（«科学哲学»，1948年，第15期），以及阿贝尔（"被称为'理解'的操作"，载费格尔和布洛贝克编：«科学哲学读本»，纽约，1953年，第677—688页）加以阐发。我试图从根本上摧毁这一理论，参见阿佩尔的"交往和人文科学的基础"，载«行动社会学»，1972年，第15期，第7—26页（扩充后的文本载«人与世界»，1972年，第5期，第3—37页）；也参阅阿佩尔的"根据知识的人类旨趣看社会科学的类型"，载«社会研究»，1977年，第3期，第425—470页和本书第2章。

作是一种与“说明”相对的竞争事业，而是一种与客观事实的科学知识构成互补的认知现象。这互补的两者实际上包含在以指号为中介的关于某物作为某物的知识中，也即以世界解释为形式的主体与客体的中介化以及以语言解释为形式的人类主体之间的中介化。这两种以指号为中介的认识型式甚至在它们的起源上也是互补的，也即它们是相互补充也相互排斥的。① 这一点就显示在作为“观察”和“说明”的客观知识与自然科学家的“解释共同体”的主体间性“沟通”之间的歧异中；对这种主体间性“沟通”皮尔士已有了含蓄的表达，而罗伊斯则予以明确的概念化表达。自然科学家不可能用相互观察和行为说明来取代主体间性沟通，因为即使是以语言解释（与世界解释相联系）的形式进行的隐而不显的沟通，也不能由对语言材料的客观观察和说明来取而代之。

甚至那些在描述世界的活动中对语言媒介投以很大关注的人，诸如诗人之类，也远非对语言作对象化处理并予以观察。倒不如说，他是在倾听语言，如同倾听某个有话要说的人。②

---

① 海德格尔在《存在与时间》（第31节）中把在方法论上有分歧的“知识类型”——“理解”和“说明”——看作是源始理解的“生存论上的衍生物”，而源始理解共同构成生存的“展开状态”，并且从“可能存在”和“被抛存在”的“为何之故”那里得到启迪，这里在我看来，尽管强调了“共在”，但海德格尔依然落入了一种方法论唯我论的生存论本体论变种中了。依我之见，在被设为基础的理解统一体中，即在总是我的“在世界之中存在”的展开状态中，以语言为中介的关于世界的公众解释状态与我的世界经验——特别是由每个个体的实验活动所发现的关于外部世界的抵抗经验——之间的紧张关系没有得到充分的考虑。

② 这一点或许可以与后期海德格尔关于“语言说”的奇怪陈述相比较（参见《通向语言之路》，普富林根，1959年，第254页以下）。柏拉图笔下的苏格拉底把流浪歌手称为“诗人的解释者”（《伊安篇》535a），并把诗人本人称为“神的解释者（代言人）”（《伊安篇》534e）。荷尔德林写道：“人之体验也多，／诸神由其命名，／吾人既为对话／故能相互倾听”（着重号系我所加）。依我之见，这最后一句诗最近乎真理。

进一步来看，即使是那些把语言解释为精神的表达或客观化的文化历史学家这类人，也并不是先把语言还原为观察和说明的客体，然后才借此去确立一种服务于说明的移情式关系，毋宁说，他的耽于冥思的准客观化活动依赖于一种对同样也处于传统中介化之中的沟通情境的方法论疏离（Verfremdung）。社会学家和语言学家在这条方法论疏离的道路上走得更远，然而也没有能够完全越出沟通情境去观察和说明。①

上面这些从罗伊斯那里引发出来的思考表明，只有一种经受了指号学改造的先验哲学才能够充分领会解释学问题的起源，这个问题蕴含在与科学的认知旨趣构成互补的沟通旨趣之中。由于把交往共同体设定为认知的主体（认知本身是一种以指号为中介的作用），这样一种先验哲学就克服了传统知识论的方法论唯我论；根据这一方法论唯我论，其他人类主体及其交往行为只能被思考为某一孤立的认知主体的客体，一个充其量可以通过移情作用加以把握的客体。

然而，尽管由皮尔士所开创的指号学有着上述种种功绩，但在其实用形式中，即在罗伊斯用于他的经济学譬喻的形式中，这种指号学却依然有着某种视界方面的限制。这种限制诚然不同于我们前面所假定的限制，但也必须把它归咎于科学主义。在这里，我们有必要重提这样一个事实，即"实用主义公理"所描绘的，仅仅是作为意义阐明方法的先验解释学的元科学的极限情形。

作为一种规范性探究逻辑的组成部分，"实用主义公理"——正如我们刚刚表明的——无疑不是在说明性科学意义上

① 参见本书第126页注②关于温奇和乔姆斯基对行为主义的批判。

的一个可形式化的还原方法。然而，作为一条实用主义的公理，它自始就是与科学意义上的实验经验联系着的：唯当符号的意义能够被可能经验所阐明，而这种可能经验则能够在合目的理性的、反馈控制的行为框架中为那些可替换的人类主体（他们从事着原则上可重复的实验）所获得，——唯就此而言，我们所谈论的符号（例如语句）才被证明为有意义的符号。[①] 因此，沟通只能涉及那样一些终究能由一种主体间性的也即客观的规律知识来加以回答的问题。但由于这种规律知识是在科学家解释共同体中通过确定符号的名义价值而获得的对实验结果的现金价值的利用，它反过来又必须以沟通为中介，所以，皮尔士似乎认为在自然科学的实验研究过程与人类解释共同体中的沟通过程之间没有任何区别。看来，一切具有潜在意义的符号的意义之能够得到解释性阐明的范围，似乎取决于研究者共同体获得一种经过实验检验的客观的规律知识和一种相应的技术"诀窍"的程度。

罗伊斯抛弃了这一关于沟通问题的科学主义框架，因为他不再侧重于关心可被实验检验的事态的知识，而是关心人类的自我知识。在他看来，人类的自我认识是以"解释共同体"中的相互理解为中介的。因此，在实用主义思潮中，罗伊

---

① 哈贝马斯在他对皮尔士的讨论中（《知识与人类旨趣》）直截了当地把这一"实用主义公理"的参照视界的科学主义限制揭示为"工具主义的先验框架"。但是，皮尔士也熟悉那种通过指涉一种可能的唯一的将来证实对某个历史陈述的意义的阐明。在他最早发表在鲍德温《哲学和心理学辞典》（1902年）中的实用主义定义中，他寻求一种"更高程度的思想清晰性"，而这是"实用主义公理"所不能提供给他的。他也许是出于这样一种考虑："它（实用主义公理）所关注的实际事实服务于唯一的终极的善，而唯一的终极的善，就在于推动具体理性的发展"（第5卷，第3节）。关于皮尔士后期著作中所含的工具主义与伦理学或目的论进化的形而上学之间的冲突，请参见阿佩尔的《C·S·皮尔士思想之路》，第155页以下。

斯就成为第一个把关于指号解释的讨论推进到关于意向意义之理解的解释学问题的讨论的哲学家。皮尔士由于把注意力集中在以实验为中心的对事态的完全赞同（consensus omnium）上，就力图把人本身当作一个指号整合到指号解释的超个体的推论过程中。[①] 相反地，罗伊斯则用作为意向意义之主体的人来替代作为指号学分析对象的解释过程中的指号。这样一来，罗伊斯就把对指号过程的关系逻辑分析——它让皮尔士相信解释乃是"第三性"范畴的范式——应用到思想史过程和历史学—语文学知识的过程上。罗伊斯认为，指号解释的三元关系在这里再现于传统中介化的三元结构中，或者说再现于由三个传递着传统的人类主体组成的最小"解释共同体"的三元结构中。在这三个人类主体中，第一个(A)必须担当中介性解释者的作用，它向第二个主体(B)阐明或者——必要的话——"翻译"第三个主体(C)所意谓的东西或已表达出的东西。[这里须得补充一点：就连孤独的思想也具有同样的结构，即在一种"心灵与自身的会话"(柏拉图)中某人(A)向自身(B)传达他自身(C)；这种孤独的思想在某种意义上必须把自身整合到承担着传统中介化过程的解释共同体中——这乃是一种必须不断地重新实现出来的必要性，尽管心灵的先天三元结构是在既可能成功也可能失败的语言习得和社会

---

① 皮尔士的一篇早期论文非常粗糙地表达了这一点：

正如任何思想都是指号这个事实——连同生命乃是一连串思想这个事实——证明了人就是一个指号；同样地，任何思想都是外在的指号，这个事实证明了人是一个外在的指号……于是有机体只不过是思想的工具。但是人的特性乃在于他们行动和思想一致性……由于个体只是通过无知和谬误才显示出他的独立存在，就他分离于他的同类、分离于他及其同类的可能存在而言，作为个体的人只不过是一种否定性(5.314—317)。

化过程之中的。〕由于这种三元结构蕴含着一个不可逆的过程，在这种进程中，诸主体不能改变位置，因之，罗伊斯就在解释的逻辑结构中看到了历史时代的本体论结构。"无论在哪里把世界过程记载下来……现在都为将来而解释过去，现在就在这种解释活动中无限延续……因此我们干脆可以把时间序列及其三个维度即过去、现在和未来界定为可能解释的序列。"①

另一方面，这一解释结构也是社会关系世界的关键所在：②

> 从形而上学上来看，解释世界是这样一个世界，在其中——如果我们根本上能够解释的话——我们得以了解我们的同类的存在和内心生活，并且学会理解时间经验之构造，连同它的意义行为的无限积累的相继序列。在这个解释世界中……不同的自我和共同体获得了存在，过去和将来得到了界定，精神王国找到了它的地盘。

罗伊斯的解释哲学在某种程度上是把皮尔士的指号学从对康德的实用主义改造转化为对黑格尔的新唯心主义改造。无疑，这种解释学哲学达到了美国哲学与德国哲学解释学传统的亲和关系的极致。③在经历了由施莱尔马赫和狄尔泰的

---

① 罗伊斯：《基督教问题》，第2卷，第146页以下。

② 同上，第160页以下。

③ 洪巴赫：〔《J·罗伊斯论个体和共同体的关系》，第111页〕没有能看到罗伊斯与其德国同时代人狄尔泰的任何关系。

同一性移情重构理论所导致的一种心理学化的偏离之后，德国哲学解释学传统凭着加达默尔的传统中介化概念也重返黑格尔的思想路线。[①] 因此在这一点上，似乎有必要把指号学的解释哲学与加达默尔关于解释学"真理"与科学"方法"之"客观性"之间的关系的问题作一对照。在加达默尔看来，用"科学客观性"标准——这种客观性标准必须在渐进的近似中实现出来——去衡量人类科学解释的可能"真理"乃是不明智之举。根本的原因在于：与科学描述或说明的主体不同，解释学的理解的人类主体之范式并不在于康德的"意识本身"，而在于海德格尔的历史性"生存"（此在）中。这种生存同时筹划着它自己的"可能存在"（Seinkönnen）和"被抛存在"（Zuseinhaben）的意义境域，唯因此它才能够从传统的产品那里赢获意义。因此，对加达默尔来说，解释的真理不是一种渐进的，在方法论上近似于客观性理想的真理，而是一种意义揭示活动的真理，它产生于历史性情境中的过去和现在的"视界融合"。这种关于与"效果历史意识"意义上的"此时此地"（hic et nunc）相应的传统中介化的真理诚然源出于那种通过反思来克服过去的自我理解的解释。但是这种真理同样也吻合于一种有限的情境理解和自我理解，从而决不可能确定地克服过去。就此而言，现在对过去的理解就不可能"比过去对自身的理解更好"，倒不如说，现在只能不同地理解过去。[②]

如果我们比较一下加达默尔的这一生存论解释学立场与

---

① 关于加达默尔与黑格尔的关系也请参见阿佩尔对《真理与方法》的评论，载《黑格尔研究》，1963年，第2卷，第314—322页。另外，参阅阿佩尔的"反思和物质实践"，载《哲学的改造》（德文版），第2卷，第9—27页。

② 加达默尔：《真理与方法》，伦教，1975年，第263页。

指号学实用主义的解释理论，那么，皮尔士解释理论所具有的元科学的科学主义倾向就再次得到了证实。皮尔士不再把一个"意识本身"假定为客观真理的先验主体——甚至也没有为自然科学作这种假定。与新近一个时期的波普尔相似，①皮尔士甚至也把自然科学的可能的客观性建基在科学家共同体的历史性沟通过程之中。但尽管如此，他仍然假定这样一点，即认为这一沟通过程，如果不被扰乱的话，终将产生出一种完全赞同，这种完全赞同以指号学的方式符合于"先验意识本身"并且构成了客观性的保证。而且，由于他从"实用主义公理"出发把一切意义沟通与可能的实验经验联系起来，皮尔士就认为，哪怕是作为指号解释的一切意义理解，也凭着学者们就他们的主题所达成的一致性而获得了它的内在地可能的主体间性真理。罗伊斯则摈弃了这一对沟通问题的科学主义限制，转而赞成一种最广意义上的解释学的传统中介化，但是，与黑格尔相似，罗伊斯又把在解释共同体内进行的传统中介化设想为人类自我认识的一个目的论过程。人类向着自我认识的进步也不是像皮尔士所见的那样，依靠一个规整性原则直接联系于可能的完美；毋宁说，这种进步是由精神之自我表达的实际上无限的绝对系统来保证的。②结果是，一方面，罗伊斯这位黑格尔主义者③最早表明了他所采纳的实用主义指

① 这句话在某种意义上已经无效了(过时了)，因为波普尔已经把知识的可能客观性建立在"第三世界"这样一个准柏拉图主义的领域中。参见波普尔：《客观知识：一个进化论的研究》，牛津，1972年，第3、4章。

② 罗伊斯有时也用一张能自我描摹的图来说明这样一个系统在理论上的可能性。这张自我描摹图把自身描摹为一张也能自我描摹的图，如此等等，以至无限。他把自我意识与这样一张图相比较。(参见"一、多和无限"，见《世界和个体》一书的附录，纽约，1900年，伦敦，1901年。)

③ 这一称呼对罗伊斯是否得当大可商榷。但它恰当地说明了在(思想)历史和社会问题上的着重点的转移，这种转移把罗伊斯与皮尔士区别开来了。

号学的问题如何与人文科学的解释学会聚在一起；另一方面，作为一个绝对唯心论者，罗伊斯似乎比实用主义更加远离于加达默尔的情境解释学。①

鉴于这一复杂情形，我们这里暂时把加达默尔的生存论解释学与绝对唯心论的反思确定性之间的关系问题搁在一边。我们首先要更加准确地决定这样一个问题：**是什么东西阻止着解释学去接受皮尔士关于意义阐明的规整性原则**——这个原则似乎确保了在元科学的客观性意义上的解释的进步。

以一种拓宽的实用主义指号学为线索，通过对某个实践关联因素的考虑——这个实践关联因素在日常会话和对文化传统的解释中使得一种无关于实验经验（它是可以由可替换的人类主体任意再造的）的意义理解成为可能——我们当能找到上述问题的答案。最简单的例子似乎是两个人之间的对话，在这种对话中，双方并不是相互传达事态，而是相互表达他们的意愿意向。② 在这里，一方在谋划自己的话时预先就考虑到另一方将作出的反应。并因此赋予他自己的话以意义。另一方则根据在他们双方的关系中要获得的东西来理解他说的话。这里，双方最初是根据预期的实践也即他们的“互动”③ 和相关的可能经验，来阐明他们各自的表达意义。这种

① 这一印象通过皮尔士之后美国实用主义的发展而得到了巩固；皮尔士之后的实用主义没有采纳皮尔士的玄奥的（准先验哲学的）“实用主义”，而采纳了皮尔士在《信仰的固定》中提出来的情境常识实用主义。这才有心理学家威廉·詹姆斯和社会教育学家约翰·杜威的有限论实用主义，它在某些方面表现为欧洲生存论解释学在美国的那一半。

② 这里必须补充一点：严格说来，我们不能设想一种对话，它不包含意愿对抗和相应的以修辞手法使用语言的策略。

互动是不可重复的，因为它不可逆转地改变着会话情境。言语表达本身并不是一个可以普遍有效地解释的意义的能不断引用的媒介物，毋宁说，它们也是不可逆的互动实践的组成部分。④

但是人们也许立即会反驳说，这种根据不可逆的互动来进行的意义阐明本身只能以理性方式加以证实，因为它是以一种与可能的有目的理性行为的关系（它在任何时代对所有人都是有效的）为中介的。在以互动为基础的交往中的任何一方，在某种意义上都有理由借助于一种旨在实现意愿的可能策略的游戏理论，为自己去阐明他的语言行为和预期的他人的行为反应所具有的可能的理性意义以及与之相对照的可能的非理性意向。⑤这也许就把意义解释问题——甚至在相关于不可逆实践的意愿对抗情形中——还原为皮尔士"实用主义公理"意义上的精神实验了。

然而，这一具有广义的科学主义特征的论证思路忽视了一种基于互动的对话的真正要义。它依赖于一个不言而喻的，在方法论上是唯我论的预设，即认为人类主体之间的实际沟通总是能够或必须把个体成员的自我理解和相应的自我肯定意愿假定为设立目标的机构；以此为前提，这种沟通就仅仅被看作是一种要在工具上共同控制由自我肯定意愿设立起来

---

③ 与常见的用法不同，"互动"在这里不是取两个客体之间的相互作用之意，而是表示那种根据在人类主体之间才有可能的互惠关系的行为——一种期待着另一个人的反应的行为类型。参见哈贝马斯："劳动和互动"，载《理论和实践》，J·维尔特译，波士顿／伦敦，1974年，第142—169页。

④ 这里和下文指出的关系借助于奥斯汀和塞尔的言语行为理论可以得到更为具体的分析。也请参见马斯和洪德里希：《实用主义与语言行为》。

⑤ 参见马克斯·韦伯关于有目的的理性行为的意向解释学。

的目标的企图。但是，这个十分古老的，渊源深远的由传统主体哲学所作出的预设，甚至也与这样一个在经验上已经得到证实的事实相抵触：一个小孩通过语言习得和社会化过程——这是从与其母亲的接触中发展而来的——仅仅获得了一种自我理解以及一种对可能目标的意愿意向的相应取向。因此，他不是从一开始就是可能的对象化和工具技术（也许也包括语言使用技能）的一个自我-主体，毋宁说，他首先是在互动和语言交往的共同体中通过对一个落到他身上的角色的认同，才获得了这种自我-主体性和工具技术的可能目标。

在这种以语言交往和互动为基础的角色认同中蕴含着一种习惯的发生，[①] 后者不能还原为"实用主义公理"意义上的"习惯"的建立（尽管这种发生所能带来的仅仅是那种行为倾向，后期皮尔士希望从这种行为倾向那里获得一种在指向"终极的善"的"进化之爱"意义上的宇宙理性化）。社会角色的认同无疑对以互惠关系为基础的行为具有稳定作用，但不是在有目的的理性行为（也许通过对他人的控制）的如果-那么规则意义上的稳定作用，而是在那种总是先行蕴含在一切有目的的理性行为中的社会互动的内在化规范意义上的稳定作用。而且，在社会化过程中习得的语言的每一个词语不仅仅并且首先是个别交往成员的工具，即他借以获得他的话语目标的工具；不如说，它始终都是社会互动的制度化规范的体现，另外，它始终也是关于事物和情境的规范性约束意义的一种古老沟通的结果。就此而言，语言作为一个整体，始终已经是交往共同体的"一切制度的制度"，正如那些作为隐秘的修

① 参见G·冯克：《关于"普遍唯心论"、"意向性分析"和"习惯发生"的先验现象学探究》，伯杜瓦，1957年。

辞学哲学的维护者的人文主义者所清楚地认识的那样。①

但是作为特定社会的历史地构成的生活形式，语言不仅是具有规范约束力的"一切制度的制度"。作为无限沟通的自我反思性②媒介物（特别是以一种语言到另一种语言的翻译的媒介物），语言也是一切教条地凝结起来的制度的"元制度"。作为元制度，语言表现为一切未经反思的社会规范的评判机构；同时，作为一切制度的元制度，它也总已经是一个具有规范约束力的机构，这个机构并不是听任个体作任意的主观推理，③毋宁说，只要个体保持着交往，那么这个机构就迫使个体去参与到对社会规范的主体间性沟通。但是，只有当被使用的语言指号关涉于可能实践和可能经验时才有批判性交往（作为无限的共同体形成过程的制度）的上述潜在约束性力量。在此意义上，一种拓宽了的实用主义指号学的观点得到了确证。但是，这里所说的实践及其与经验的关系，并不是那种无论何人无论何时都可以加以重复的实验活动，而是唯一的和不确定的互动实践，也即对社会情境的改变或者说证实活动。有理由认为，如果一种语言的符号不能被阐明为有意义的符号——不仅从可替换的实验家的一种可能技术实践方面，而且从历史性互动的可能经验方面——那么它就完全丧失了它的功能。（只这一点也许就足以说明一种空转的语言游戏的命运类似于维特根斯坦为形而上学设想的命运！）

根据上述考虑，我们当能更为准确地确定作为解释理论的实用主义指号学与加达默尔意义上的解释学的关系了，并

① 参见阿佩尔：《从但丁到维科的人文主义传统中的语言观念》。

② 这一点适合于与形式化语言相对应的日常语言。

③ 参见阿佩尔对格伦的"制度的哲学"一文的批判评论，载《哲学评论》第10卷，1962年，第1—21页，又载于《哲学的改造》（德文版），第1卷，第197页以下。

且在一种先验解释学意义上来回答我们原先提出来的关于指号解释的主体的问题了。

首先变得清楚的一点是，为什么一种具有人文科学取向的解释学——它把最广意义上的符号解释设想为历史性的传统中介化的作用——不能委身于意义阐明的"实用主义公理"。从解释学的角度来看，这一意义阐明方法（以及类似地一种得到正确解释的"操作主义"）表现为意义理解的元科学上的极限情形，表现为这样一种企图，即借助于一种理想化的抽象，把一切意义与操作以及相关的经验联系起来——这里所说的经验是每个无关乎他与他人的历史性互动的孤立主体在任何时候都可能具有的，在此意义上，这些经验被认为是先天的主体间的，而这就是说，它们是客观的经验。在这里我们可以发现任何渐进性的经验分析科学都具有的基本原理，即试图通过一个意义沟通的固定模式使解释学对主体间沟通的辅助作用对将来来说成为多余的，从而一劳永逸地确立在逻辑上和经验上可检验的理论的可能性和有效性的前提条件。在此不妨附带地插一句，关于这种确定的元科学的沟通的理想大抵是对历史地形成的日常语言（包括从日常语言中发展出来的由实验证实的科学语言）的粗暴取消，代之而起的乃是一种普遍计算语言，后者既被保证为无矛盾的，又被保证为在实验上、实用上可应用的。这乃是逻辑实证主义的最初梦想。

然而，即便是解释学的意义理解的这一科学主义的极限情形本身也受历史性的传统中介化的基本规律的支配；根据这一基本规律，一切意义阐明活动都是以一种具有日常语言的形式的先行理解为前提的，而所有精确的说明都通过其充分条件与这种先行理解相联系。这一解释学的基本规律决定

着上文已经提到的实用主义—操作主义的意义阐明的“循环”。（这种“循环”也表现在形式化科学语言的构造的情形中，乃是精确语言和历史性的日常语言的共同前提：一种精确语言是对日常语言的部分说明，而被构造的语言必然是借助于日常语言才被解释为对科学语言的精确化并得以与实验经验联系起来。）每一个成功的实用主义或操作主义的意义阐明，在某种程度上都不外乎是这样一种历史性转变，即从互动的解释共同体的历史性传统中介化转变到那些与实验经验相关的概念所具有的无关乎历史的清晰性。①

然而，根据不可或缺的对传统的适当先行理解来看，只有在那些本身可作操作性解释的概念或表达那里，寻求这样一种转变才是有意义的。因此，人们力图根据可能的测量操作来澄清例如作为自然科学基本概念的“空间”和“时间”，甚至把对科学史上的早期概念的解释与操作性澄清的理想联系起来，并以这个理想为尺度来衡量这些概念的创造者的意向意义。同样的方法也许还适合于社会科学的有关性情方面的术语，诸如“理智”、“侵略性”、“社会威信”之类的术语，尽管在此情形中对操作标准的先行沟通——与自然科学家的先行沟通不同——或许已经含有一种规范性的社会-历史的义务。诸如“生活标准”、“生产力发展阶段”或“法律”之类的概念，本身就已经蕴含着经验评价的规范性标准，后者既取决于不可逆

① 这一由元科学式的意义沟通作出的转变符合于另一种具有一个恰恰相反的结构的转变，后者是从程序化的科学技术专业语言到明达的“舆论”的日常语言的转变，而且只有它才能够把科学技术的成果结合到一种民主式意愿形成机制所具有的政治和伦理框架中。也许，解释学的沟通科学的特别迫切的任务——而不是实用主义—操作主义的意义阐明的任务——就可以认为是这种转变的不断实现。参见阿佩尔：“作为解放的科学?”，载《一般科学理论杂志》，1970年，第2期；重载于《哲学的改造》（德文版），第2卷，第128—154页。

的历史性互动和沟通，又反过来影响了这种历史性互动和沟通。但诸如“自由”、“公正”、“幸福”、“人类尊严”之类的概念，却只有通过一种与伦理实践的关联，才能被证实为有意义的——一个历史性的解释共同体以传统方式投身于这种伦理实践或者在解放义务中实际地担当这种伦理实践。

显然，我们必须为解释学人文科学预设起来的未经缩减的指导解释的主体，正如海德格尔和加达默尔所假定的那样，实际上本身就是历史性的。通过拓宽皮尔士的指号学，我们可以说我们这里讨论的主体乃是**一个无限的互动共同体中的解释共同体**。这个解释共同体可以追溯到（也即还原为）科学实验家的共同体，但只是在这样的情形下：在那里问题不在于通过伦理约束的实践活动来展开作为历史的世界，而在于通过实验检验直接把关于宇宙世界的规律知识转化为技术技能。这种习惯化了的技能本身无疑地表现为——用皮尔士的话来说——一种对宇宙的理性化。但是，这种工具理性化是否就是那种向着“终极的善”的“进化之爱”，无疑要取决于历史性的人类互动共同体是否能够使它服务于人类向着一个无限的批判性的解释共同体的自我解放。科学主义对这一前景的抉择也许在于人类的一种与本能相类似的自我固定，这种自我固定已经达到了控制论操纵的水平。① 根本说来，它也许是任何人类交往共同体所不能加以抑制的。

在这里，似乎我们对加达默尔从德国传统中发展出来的解释学与实用主义指号学的关系问题的回答必须有所补充才好。起初，我们不得不捍卫受生存论分析激发的解释学的合

① 在某种意义上讲，这一点也许是在格伦的人类学和社会哲学路线上的皮尔士实用主义的技术统治论调的极点。

法性，以反对科学主义通过区分技术科学的实践和经验与相关于伦理互动的实践和经验而对历史性传统中介化问题所作的削减。然而现在，从皮尔士的指号学角度来看——我们已经对这种指号学作了历史性的互动共同体意义上的拓宽——德国解释学的后黑格尔主义传统，包括生存论解释学，必须再度得到批判性追问。下面的问题特别是指向加达默尔的，因为他对这一传统作了总结。

把作为传统中介化的意义阐明解析为"视界融合"的一个受制于情境的发生，即一种已被托付给"时代的生产能力"的"游戏"，一种总是将产生出实际"应用"的不同结果的发生——作这样一种解析就够了吗？

作为一个准方法论的假设，[①] 从一种对理解之"历史性"

① 尽管加达默尔强调，——特别是在他与贝蒂的论战中(参见贝蒂：《作为人文科学之一般方法论的解释学》，蒂宾根，1962年，第118条注)——他并不是提出"方法"，而是描述"存在"("Was ist")。但是我们还是不能忽视在加达默尔那里这样一种隐含的要求：即要记住解释者与解释项之间的历史性关系（这是一种对解释来说必然的关系，因为它决定着"先行理解"），进而面对解释项展开一种"效果历史意识"。而且，这种要求只能被理解为规范性要求。如果人们想否定这一点，那么这种从"本体论上"把解释嵌置入"游戏理论"的作法(加达默尔：《真理与方法》，第97页以下)就危险地接近于一种行为主义式的客观主义描述了（就像维特根斯坦的语言游戏说所暗示出来的那样）。与可说明的自然过程不同，传统中介化的历史性解释过程不仅只服从于规律，相反，它还须由我们自己责无旁贷地来加以展开(而且正因为如此它才是"可理解的")；只有当哲学概念也表达出一种有方法论意义的规范性义务时，这种历史的解释过程才能在本体论上得到把握。后期皮尔士清楚地领悟到了这一点。他在思想发展的第四个阶段(1902年以后)建立了一种规范探究逻辑，这种探究逻辑采纳了第一阶段的康德主义立场，以纠正他前期实用主义(第二阶段)的自然主义倾向，以及他的进化宇宙论思想(第三阶段)。在我看来，甚至牛津学派的"元伦理学"(类似于作为后期维特根斯坦之哲学基础的非历史性语言游戏理论)，也忽视了这样一个事实，即严格说来，我们不能以一种价值中立的态度来描述思想事件，这种思想事件的具体位置在必须由我们本身来展开的历史之中。游戏理论和功能主义的本体论依赖于一种抽象，而那种关于历史整合的解释学必须"超越"这一抽象。

的分析中仅仅推导出“效果历史意识”的要求，此外无它——这就够了吗？

更准确地说：解释者意识到自己在“效果历史意识”意义上的解释过程中的作用，他知道他不可能避免把他的理解“应用”到历史实践中去——难道这样一个解释者因此就不必把他的活动与一个互动共同体中的可能沟通，也即历史实践联系起来吗？

难道解释者在这种情境中不是需要一个具有方法论意义的规整原则，以便把他的解释活动与一种无限的可能进步联系起来，也即根本上与一个绝对解释真理的理想极限值联系起来？

在我看来，如果我们不是在狭隘的科学主义实用主义意义上把解释进步的观念限制在关于可能的实验经验和技术“诀窍”的意义阐明上，那么，上面这些为一种规范探究逻辑所特有的问题也就在皮尔士指号学思想中再现出来了。如果我们把历史性互动共同体，而不是把具有科学主义局限性的实验家解释共同体，看作是指号解释的主体，那么看来甚至在这里——尽管现在解释以不可逆转的方式与一种改变着某种境况的活动交织在一起了——我们也能够发现可能的无限进步的一个规整原则。依我之见，这里所说的规整原则就在于关于**那个无限的解释共同体的实现的观念之中**，而这个**解释共同体作为一个理想的控制机构则是参与批判性论辩的每一个人**（也即思想着的每一个人！）**的前提条件**。因为，如果我们考虑到，实在的交往共同体——它是在有限情境中从事批判性论辩的个体的前提条件——绝对不是与那个无限解释共同体的理想相符合，而是服从于那些由在不同民族、阶级、语言游戏

和生活方式中的人类显示出来的意识和旨趣的限制，那么，从这一在解释共同体的理想与现实之间的对照中也就出现了实践进步的规整原则，解释的进步可能而且理当与这种实践进步交织在一起。解释与人类主体——它本身乃是历史性的，同时凭其解释不可逆转地改变着某种境况——的不可否认的关系也就用不着把规范性解释学拱手交给一种相对主义的历史主义；相反，它本身作为可能进步的一个维度能够在主体间沟通的水平上得到思考。要是我们无权设想一种向着理想的交往共同体的实现迈进的实践进步（我们必须反事实地抢在这个理想的交往共同体之先进入所有沟通努力中），那么我们实际上就不得不与加达默尔一起得出结论：在解释学的理解中也不可能有真正的进步，而只有"差异性的理解"。

作为一个具有方法论意义的解释学原则，在实践上关联于互动共同体的无限沟通的理想也许还能消除这样一种误解，即认为对历史上完成了的解释应用的沉思当然要用一种具有主观现实性的理解来反对那种历史学上客观的对传统的理解。[①] 因为一个无限沟通共同体的建立恰恰也包括在时间和空间上分离的交往成员的意向（"本文的意义"和"作者的意义"）。而且，使现实的应用——在一种无限沟通的旨趣中——或许对现在来说变得困难，这完全在一个有意识地被应用的解释方法的职责范围内。（毫无疑问，这里蕴含着历史学、语文学的人文科学的特殊任务，这个任务把人文科学与外语翻译者的实践作用联系起来，却以一种相关于解释学的方式把

---

① 这一指责在何种意义上击中了生存论解释学（海德格尔，布尔特曼，加达默尔？）（从而来确定它与通俗实用主义的相似性）——这个问题在此不拟讨论。参见贝蒂：《作为人文科学之普遍方法论的解释学》。

人文科学与法官、传道士、或艺术"解释者"，例如导演或指挥的作用区分开来。）

另一方面，关于一种无限沟通的假定无疑使我们——在加达默尔意义上——最终取消对真理或者传统的伦理约束力量的"解释学的抽象"。尽管这种解释学的抽象在狭隘的方法论提炼意义上是有用的，但是它必须不是导致一种对古典本文的权威的无限制的恢复，就像加达默尔所提出的那样。加达默尔似乎要求解释者仅只在他本身那一方寻找理解之失败的理由或原因（也即根本说来是寻找可能认同的失败的原因）。如果有关解释项的完美性之先识(Vorgriff der Vollkommenheit)(加达默尔)——它必然构成任何本文解释的启发性起点——被设想为对在可能的总体赞同(consensus omnium)意义上的真理的先识，那么，对这种先识的失望也必定使得我们有权借助于一种对解释项及其作者的社会历史局限性的批判性理解，来揭示沟通之失败的原因。在我看来，无限沟通的目标——这同时也即对一切沟通上的障碍的消除工作的目标——甚至也包括证明以下事情的合法性：即暂时中止与解释项的解释学上的沟通，而代之以作经验分析的社会科学的因果或功能"说明"。① 作为对解释学方法的一个意识形态批判上的拓宽，并且在普遍沟通的先验解释学理论的框架内，社会科学的"说明"方法就是合法的，只要"说明"不是以自身为目的，而是被认为能够转化为交往成员的一个得到反思性深化的自我理解。② 就历史本文的解释而言，对这一由意识形态批判作出的假设进行解释学的证实，当然不可能由

① 参见"科学学、解释学和意识形态批判"（本书第2章）；也参见哈贝马斯：《知识与人类旨趣》，第3部分。

传承下来的本文的作者来完成，但也许就是这些本文的阅读者的任务：通过把强制性的动机揭露为解释项的作者的自我理解的障碍，阅读者学会比他们原先的理解更好地理解自己。[③]

在我看来，一个在理论上和实践上终将实现自己的无限的解释共同体的上述规整原则，以一种比加达默尔更为明确的方式，公正地评判了黑格尔的理解概念。[④]黑格尔的理解概念的要义在于精神之反思性超越的自我透视，它是与施莱尔马赫和狄尔泰关于对他人的精神产品的同一的、移情式重构的假设相对立的。尽管反思性超越的整个解释过程的目标被推向一个无限的将来，这个目标的实现不是诉诸于一种自足的哲学而是诉诸于一种以哲学为指导的在解释学活动与互动实践之间的中介化，但我们依然可以作上面这一断言。然而如果关于一个无限的解释和互动共同体中的沟通，建立一个绝对真理的规整原则是可能的，甚至是不可避免的，那么，我们就不能否认：在某种意义上甚至这里对于批判性自我意识来说——这种自我意识不是以一种方法论上的唯我论方式来看待自身，而是作为无限解释共同体的一个成员和代表——就有可能把自身当作经验的和有限的意识而与无限共同体相对照。尽管无限解释共同体的对话不能被单个思想家

---

② 在此意义上我认为，温奇的与自然主义社会学相对立的假定是正确的，尽管他关于外来的或过去的文化只有在他们实际相关的语言游戏意义上才能得到理解的主张，既没有公正地对待"视界融合"（加达默尔）的解释学要求，也没有公正地对待具有解放意图的意识形态批判的要求（参见阿佩尔在《语言分析哲学和"人文科学"》和本书第5章中的批判）。

③ 作为对这一公认为精致的深度解释学方法的说明，我们可以引证 E·H·埃里克森的《青年路德——一个心理分析和历史学的研究》，纽约，1958年。

④ 参见加达默尔：《真理与方法》，第161页。

的独白所取代，[1]但哲学反思——借助于日常语言(它即是它自身的元语言)[2]——还是能够达到这样一个层面上：在那里，哲学反思能够把握包含在形式预见中的目标，并且在任何时候都能把这个目标表达出来。我认为，唯有在确定这一反思成就的过程中，哲学才能够认识到它自身的陈述的普遍有效性要求，并且有意义地实现这样一种要求。

由于上面这样一个论点，我们最后要再次重提罗伊斯对指号解释之主体问题的回答。罗伊斯不能充分地把他关于无限解释共同体(它知道自己处于一种无限的自我意识中)的绝对唯心主义与实用主义的核心思想(即通过可能的真实实践及其相关经验进行意义阐明的思想)调和起来。[3]关于可能经验的一种期望不是基于可重复的实验操作而是基于互动之上；我们前面已经把这样一个观念与罗伊斯有关历史性"解释共同体"的观念联系起来了。罗伊斯和威廉·詹姆斯这两位哲学家的学生米德最早把这一期望观念引入实用主义中。[4]但是，米德不再把他的研究建立在罗伊斯的先验解释学问题基础之上，而是转向了达尔文的进化论和杜威的"自然主义的"实用主义。他的学生(如他的著作编辑人C·W·莫里斯)把他视为一个社会行为主义者，尽管米德的意图更多地是

---

① 参见加达默尔在《真理与方法》中对黑格尔的批判，第351页。

② 参见阿佩尔的论文"语言与反思"，载《第十四届国际哲学会议(维也纳，1968年)文集》，第3卷，维也纳，1969年，修订稿载《哲学的改造》(德文版)，第2卷，第311—329页。

③ 罗伊斯(1855—1916年)晚年对皮尔士身后出版的著作很有兴趣。这些遗著是哈佛在1914年发现的。罗伊斯当时仍试图组织编辑皮尔士的著作。参见W·F·克南"皮尔士手稿和J·罗伊斯"，载《皮尔士学会会刊》，第1卷，1965年，第90页以下。

④ 参见G·H·米德：《心灵、自我与社会》，芝加哥，1934年。

通过主体间交往的情境来揭示行为，而不是把主体间性的情境还原为可以客观描述的行为。①米德的互动主义和社会实用主义成了美国社会心理学的隐秘哲学。而罗伊斯的先验解释学连同唯心主义哲学一起却渐渐被人们遗忘了。结果，在美国哲学中就没有产生两种探究的综合，这两种探究——正如本文所试图表明的——或许已经补充了皮尔士对指号解释之主体的问题的回答，并且或许已经提供了一个明确的回答。

① 参见哈贝马斯：《论社会科学的逻辑》，法兰克福，1973年，第152页以下。

5 作为社会科学之先验前提的交往共同体

5.1 纲领性论点

更准确地看来，眼下这个研究的题目应被读成："作为社会科学之可能性条件的无限交往共同体的先验语言游戏。"我希望通过这个题目，一开始就指明两个论点：

1. 与目前处于主导地位的"科学逻辑"不同，我认为任何哲学上的科学理论都必须回答康德提出的关于科学之可能性和有效性的先验条件问题。

2. 与那些恪守正统康德主义的人们不同，我认为，回答这一康德所提出的问题，在今天并不会导致向康德的先验"意识本身"的哲学回归。相反，我倒相信，对科学的先验主体问题的回答，必须以20世纪哲学的真正成就为中介，也即说，必须考虑到关于语言以及语言共同体之先验位值的洞识。

我不相信，科学之可能性和有效性的先验条件问题，就等于在那种本身还有待基础论证的公理系统框架内可能的定理演绎问题。我也不认为，这个问题一定会落入某个逻辑循环，

一种无穷回归，甚或一种对终极原则的独断的设立。①

我同样也不相信，这一先验问题必须如康德的著作所表明的那样，被局限于对物理学或欧几里得几何学的经典理论构成的“辩护”上，② 尽管在这样一种限制中，如果把这一先验问题与对先天性观念的认知人类学相对化一起来加以考虑，它还是有意义的。③但是，鉴于实际上已完成的从认识论问题向语言分析哲学问题的转变，我认为很有必要对先验反思问题作笛卡儿式的彻底化。不过，这种彻底化不能——甚至也不能像胡塞尔那样——把意义的有效性问题归结到笛卡儿关于总是我的意识明证性的问题上。

在笛卡儿，康德甚至胡塞尔意义上的意识明证性，不足以论证知识的有效性的基础，这一事实已获得了证实，例如由康德意义上的欧几里得几何学的先天有效性问题所证明，或

---

① 关于所谓“批判理性主义”的这一论点，可参见阿尔伯特：《批判理性论文集》，蒂宾根，1969年。对“批判理性主义”所作的元批判，参见阿佩尔：“根据先验语言语用学对哲学的基础论证问题”，载《人与世界》，第18期，1975年，第239－275页。

② 波普尔（《猜想与反驳》，伦敦，1965年，第190页以下）和S·克尔纳（“先验还原的不可能性”，载《一元论者》，第51期，1967年；以及“论康德对数学和自然科学的基础论证”，载《康德研究》，第56期，1966年）对先验基础论证的拒斥即基于这一局限性之上。

③ 罗伦采（《方法论思想》，法兰克福，1968年，第120页以下）已证明了这一点，他从H·丁勒出发对作为“原型物理学”的康德基础论证作了“重构”；而这种“重构”实际上已由C·F·冯·魏茨泽克在一种“方法论先天论”意义上同时获得证实和相对化了（参见“量子力学与康德哲学的关系”Ⅱ·3·，载《物理学的世界图景》，斯图加特，1958年）。我认为，一种对“身体先天性”和“反思先天性”的互补关系的认知人类学的基础论证，能够解决一种更新了的先验哲学的这一明显困难：作为实验性行为的方法先天性，欧几里德几何学和经典物理学的原型物理学上的有效性可以归结为（由实验对知识的中介化）一种向心的身体介入的先天性·一种对方法先天性的对象化和相对化的可能性可以归结为反思的离心先天性。（暂请参见阿佩尔：“认知的身体先天性，”载《哲学档案》，1963年12期，第152—172页）。

者由胡塞尔意义上的所谓“色彩陈述”的先天有效性问题所证明。一方面，似乎很有理由认为，欧几里得几何学和“色彩陈述”（“绿色的东西不是红的”或“有色彩的东西也有很多”）的公理都是先天综合陈述，因为我们虽然能够毫无矛盾地对相应的事态作不同的思想，但却不能对之作出不同的表象。这一现象学的和认知人类学的断言是建立在那种依据个别现象的个人直觉明证性之上的；但恰恰是因为这个原因，它还不足以对欧几里得几何学和色彩陈述的先天主体间有效性作出基础论证。为了这种基础论证，我们大有必要把个人直观明证性通过语用-语义规则而与“语言游戏”联系起来，也即说，在后期维特根斯坦意义上把它提升为语言游戏的一个“范式”。只有这样，个人意识明证性才借助于语言沟通而被变换为一种对我们来说的陈述的先天有效性，从而才能够在真理之一致性理论意义上① 作为一种具有先天约束力的知识是有效的。通过（隐含地或明确地）把个人意识明确性提升为语言游戏的范式，对于交往和解释共同体来说，便使一切意识的直观确定性的论辩意义在某种程度上获得了保证。而正是在解释的交往性综合（而不只是“统觉的综合”）中意义的获得，才为一种经指号学改造的先验哲学的“极点”（康德）提供了基础。②

在我看来，一种当代的先验哲学的首要任务是对论辩活动本身的意义的反思，从而也包括对意义蕴含的反思。这对于所有论辩者（无论其立场如何）来说显然就是终极的和不可回避的东西。因为，通过论辩——而这意味着通过无论怎样

① 关于这一点，请参见阿佩尔：“皮尔士与现代经验科学的真理观问题”，载《皮尔士学会会刊》，1979年。

② 参见本书第3章。

彻底的怀疑(它作为怀疑也应具有某种意义)——他们已根据一个无限交往共同体的先验语言游戏为自己设立并隐含地承认了认识论和科学理论两者的先验前提。如果以康德为出发点，我们或许可以说，在那种自我在其中同时把其对象和它本身设定为思维实体的"统觉综合"中，自我必须同时认同于先验交往共同体，只有后者才能够证实他的自我知识和世界知识的意义有效性。如若没有这一康德和费希特所未曾反思过的先验指号学的认识前提，认识就不可能成为论辩。那样的话，认识最多只能保持一种无视于意义的经验确定性的地位，后者就如同那种纯粹私人的痛苦体验一样，在维特根斯坦看来，如若事关对于我的或你的痛苦的理解时，则这种痛苦体验就会把它"削减"了。[①] 由此，当事关通过先验反思的终极基础论证时，从事哲学思考的人既不需要独断性，也无需在一种"非理性决断"(波普尔)中来选择一个批判性交往共同体的成员资格。因为作为一个论辩者，他总是已经隐含地承认了无限的批判性交往共同体这一前提。他只能或多或少恰当地阐明这个前提，并且有意地强化包含在其中的规范，或者他可以不从事这种先验反思，或者有意识地把先验语言游戏的规范当作蒙昧主义的而予以摈弃。后面这种情况倒真是一种"非理性的"选择了，如若彻底地加以贯彻，必定会摧毁孤独的自我理解的可能性，从而也摧毁自我认同的可能性。但我们不可能站在语言游戏之外来决定对先验语言游戏的规范的肯定或否定。[②] 对这一点的否定构成了方法论唯我论的基本谬误。[③] 作为已经以交往共同体为前提的自我，我们至多只能

---

① 参见维特根斯坦：《哲学研究》，第100页。

决定自我肯定还是自我否定。这一点构成了不再能进一步加以论证的有限个人的选择自由；但如若我们关注的并非那个总是已经被设为前提的批判性交往共同体的实践上的实现，那么，这种有限个人的选择自由就是必不可少的。我们回头再来讨论这一点。

我们就此所设定的通过语言或交往问题对先验哲学的中介化，已经在本文开头所引的详细题目中挑明出来了，因为我们指出了两个根本性的哲学陈述，这两个陈述在我看来在对康德主义的改造中起着关键作用。第一个陈述乃是后期维特根斯坦的语言游戏概念，第二个乃是"无限探究者共同体"，它被皮尔士（在他对康德的"先验逻辑"作指号学改造的过程中④）当作可能的真理一致性之个体设定起来。后一个概念被罗伊斯外推或概括为"解释共同体"，被G・H・米德外推或概括为"普遍话语的共同体"。⑤

确实，无论是维特根斯坦的"语言游戏"概念，还是皮尔士的"共同体"概念，我认为都可以给出这样的解释：一方面，保留康德先验唯心论的功能意义（即可以为康德之先验演绎的"极点"和"综合判断的最高原理"确立一个等价物；根据这个最高原理，经验的可能条件同时也即经验对象的可能性条

② 作为对自我决断者有意义的行为，某种依据两者择一的选择而作出的决断本身仍是以先验语言游戏为前提的；同时"单个个体且仅只一次"不能遵守一个规则（维特根斯坦）；并且就连作为有意义行为的自我决断，也是一种原则上公共的规则遵守活动。参见阿佩尔在"作为反思的媒介和主题的语言"（载《哲学的改造》（德文版），第2卷，法兰克福，第311—329页）中对波普尔所作的争辩。

③ 在胡塞尔看来，"方法论唯我论"应当是每一个真诚的思想家的出发点。

④ 参见本书第3章。

⑤ 参见本书第4章。

件)；而另一方面，又隐含一种康德的先验唯心论与实在论的中介化，甚至与那种关于实际上总是已经被设为前提的社会(作为科学的"主体—客体")的历史唯物主义的中介化。① 这样一种解释的可能性甚至必要性由以下事实所决定，即一种意义批判的先验哲学既不能像康德哲学那样，起自对物自体和现象世界的区分这一形而上学前提，也不能发端于作为现象世界之限界的先验主体这一前提；而是起于这样一个事实：为了使一切论辩成为有意义的论辩而必须被设为前提的理想规范(也即那些在实在世界之知识中和在通过历史性实践对实在世界之连续性的沟通中的一致性构成)，从原则上讲，必然能够在具体的社会中实现。②因此，这一先验的科学前提既不是传统意识哲学意义上的唯心主义，也不是本体论的官方"辩证唯物主义"意义上的唯物主义，或隐瞒其本体论意蕴的科学主义的、实践论的客观主义意义上的唯物主义。毋宁说，它是一个处于唯心主义和唯物主义这一边的真正的辩证法概念。之所以是一个辩证法概念，是因为它自始就在先验唯心主义和与社会相联系的"历史唯物主义"的对立之间进行"中介化"。

依我之见，这种辩证中介化就在于：一方面，无限交往共同体的先验语言游戏这一绝对具有规范约束力的理想的前提，被设定在任何论辩中了，并且实际上已被设定在所有人类

---

① 关于在黑格尔和马克思之间的一种相应的中介化，请参见阿佩尔："反思和物质实践：对黑格尔和马克思之间的辩证法的认知人类学基础论证"，载《黑格尔研究》附卷1，1964年，第151—166页；重印于《哲学的改造》(德文版)，第2卷，第9—27页。

② 关于意义批判理论的整体情况，参见阿佩尔：《皮尔士思想之路》，法兰克福，1976年；以及"皮尔士与现代经验科学的真理观问题"。

语词中了(更准确地说，甚至被设定于一切可理解的人类行为中了)；另一方面，在任何历史地给定的社会中，这种理想交往共同体始终还是有待实现的。从我们的交往共同体的先验前提中规范-理想因素与特质-实际因素的对立中，产出了这种哲学的科学理论的一个辩证特征，这个辩证特征出现于构成科学之先验主体的交往共同体也成为科学之客体的那一刻，也即是在最广义的社会科学的层面上出现的。因为现在显而易见的是，一方面，科学之可能的基础一致性的主体并非一个世界之外的"意识本身"，而是历史性的实在的社会；但另一方面，只有当历史性的实在的社会被视为科学(包括社会科学)的潜在主体，并且其历史性的实在总是根据有待在社会中实现的无限交往共同体的理想而同时在经验上和规范批判上获得重构之际，它才能够被充分地理解。

在这里，那个自始就存在于我前面所勾画的先验哲学的基本出发点与目前占支配地位的分析的"科学逻辑"之间的冲突，也必然昭然若揭了。在我看来，这后一种理论的根基，是由下述前提决定的(科学逻辑几乎未曾反思过这个前提)，即科学之主体与客体之间的清晰分离，不仅在自然科学领域，而且也在社会科学领域中，都必须被一如既往地坚持。这一前提的自明性在今天不仅为新实证主义者和波普尔意义上的批判理性主义者所赞同，而且也为正统辩证唯物主义意义上的庸俗马克思主义者所赞同。这里所说的庸俗马克思主义者与批判的新马克思主义者不同，因为前者抛弃了关于作为主体-客体的社会的辩证问题，而主张一种逻辑上明晰的科学主义的客体主义。实际上，在我看来，在当代对科学理论的基础讨论中出现这一界河，突现在以下问题中：是否由于在社会

科学中人既是科学的主体又是科学的客体，社会科学在原则上就与自然科学不同？在以下的讨论中，我要有意识地逾越这条界河。

在这里，我想比较完整地挑明这一步骤的意蕴。这尤其是因为，我在以下的讨论中想集中来阐发这些意蕴之一：即"理解"与"说明"之间的区别和辩证中介化。然而，依我之见，承认社会是科学的主体-客体还蕴含着一系列进一步的结果；从分析的科学逻辑的角度来看，这些结果比说明与理解的传统区分显得更加"可疑"。

1. 首先，在所谓描述层面上来鉴别科学的对象，就已经存在着一个根本性的区别了。这一区别基于这样一个问题，即所谓"材料"能否通过可重复的实验而作为依据规律进行的可能说明的例证"被提供"出来，并且至少被归入类概念之中；或者说，它们能否被当作一个不可逆转的历史过程整体的时空上个别化的因素（这个历史过程整体本身是以这些因素为中介的）？由此我们可以引出两个截然不同的经验概念。这两个经验概念中只有前者才能为"科学逻辑"意义上的诸如随机"规律"或归纳证实之类的东西敞开先验视界。与此相反，后者则在黑格尔的经验概念[①]意义上为这样一种经验敞开先验视界，这种经验不仅包括归纳证实或证伪，而且首要地包括了自我反思对其概念性前提所作的质的修正。

在我看来，凭着他关于大胆构成假设的概念（即借助于方法论有意识地创造可能的证伪和可能的选择假设），波普尔

---

① 特别请参见《精神现象学》导言。关于这点可参看海德格尔："黑格尔的经验概念"，载《林中路》，法兰克福，1950年，第105—192页；进一步参见加达默尔：《真理与方法》，伦敦，1975年，第310页以下。

在通往辩证的经验概念的道路上半途而废了。①他系统而有力地疏远了那种归纳主义-实证主义的经验概念，因为在这种经验背后总是保留着它的语义-范畴上的前提条件。当然，由于对康德的知识论问题作了方法论上的还原，他只能在被暗暗地绝对化了的自然科学经验范围内通过对理论多元论的简化和限制，来思考经验视界的先验问题。这一科学意义的反思限制使他认识不到社会的历史性自我经验，就是对原则上可重复的自然经验所作的科学理论上的选择。举例说来，这一限制使他不能严肃地承认，作为假设构成和假设修正的不断革新过程，那种已被隐含地承认的科学的反思性自我经验，也是历史-批判的社会科学的客体经验的范式。如果波普尔承认这一结论，那他就确实必须放弃主体和客体分离的观点，并由此摈弃现代科学主义的根深蒂固的前提，使自己去关注黑格尔意义上的历史的辩证问题。②

2. 与我们逾越现代科学逻辑的界河的步骤所具有的经验理论意蕴相比，"更为可疑的"乃是与此相联系的对无价值倾向的科学概念的超越。韦伯使这个科学概念成为对社会科学来说也具有约束性的概念。对韦伯所谓"合目的理性的理解"——它作为一种"良好的理性努力"本身不能被还原为因果性的动机说明——的承认，本身已经包括了一种对人类行为的批判性评价的必然性，即使这种机制性评价仍然囿于工具合理性的规范性标准的限制，希冀理解所假定的目标而

---

① 参见波普尔："什么是辩证法？"，载《猜想与反驳》，第3版，第312页以下。

② 这在我看来并不会导致波普尔意义上的"历史主义"，而是会导致批判历史主义，即作为社会哲学家和历史哲学家的波普尔本人默默地努力的对"开放社会"之历史所作的既是规范的又是经验的重构。

不对之作出评价。① 对于那种从功能上来理解其对象的社会系统理论来讲，情形亦然。但此处的差异在于，在这里（至少是隐含地）也包括了这样的评价，即在社会的准机体生命的自我保存和自我改进意义上来说的那种不仅对功能效果，而且也对系统构成和系统适应所作出的积极的评价。② 然而，功能主义的社会系统理论对系统构成的价值所作的这样一种绝对化，自始就与我所假定的一切科学的先验-规范的前提处于对立之中；这个前提也即：真理的实现先天地依赖于无限交往共同体在历史地给定的社会中的实现，也就是说，依赖于无限交往共同体在那样一个社会中的实现，这个社会为了维护其机体上的自我保存而必须在有限的功能系统中获得组织化。从功能主义社会系统理论所隐含的评价与其自身的基础要求的规范性条件之间的这种冲突中，我们可以推知，一种把其客体同时也当作科学之潜在主体的批判性社会科学，不能由此而放弃还有待评价的人类行动的目标。

这倒并不是说——像无价值倾向的社会科学理论家们通

---

① 而且，韦伯对无价值倾向的科学的强调，是以他自己在（无价值倾向的）科学中对历史进步的可能性的肯定评价以及他对作为“理性化”过程的历史的并非无价值倾向的解释——恰如波普尔“开放社会”哲学中的情形——就不是一个以任意决断为基础的假设，而是一种对科学之价值中立性的解说的可能性的规范性条件；当然，这里所说的科学不得不局限于与技术相关的自然科学和准独白式的社会科学。关于这个问题的讨论，请参见阿佩尔：“从人类认知旨趣看社会科学的型式”，载《社会研究》，总44期，1977年，第3期，第425—470页；以及“今日合理性型式：科学与伦理学之间的理性统一体”，载《“今日合理性”国际讨论会专集》（渥太华，1977年10月），杰莱茨（编），渥太华，1978年。

② 在此我特别想到N·吕曼的著作，他不仅把社会系统功能，而且还把系统构成本身，与所谓“世界复合体中的还原”这一认知人类学的元问题联系起来。特别参见“作为社会系统理论的社会科学”，载《科隆社会学和社会心理学杂志》，第19期，1967年；另可参见吕曼：《目的概念与系统合理性》，蒂宾根，1968年。

常所主张的那样①——规范性标准可以从经验中推导出来，或者更确切地说，绝对命令能够从事实描述中推导出来，以至于存在(Sein)与应该(Sollen)之间的“逻辑划分”被忽视了。②毋宁说，这意味着，如若没有某种具有规范意义的约束性(即主体-主体间实践所作出的可能的或被要求的历史进步)，那么，人们就不可能获得在社会的历史性自我经验意义上的经验，也不能把这种经验当作讨论的主题——这种经验与那种可根据经验-分析方式来描述的自然经验以及那种在社会的准自然意义上的方法上具体化的人类“行为”的经验有所不同。与可观察的行为不同，如若没有评价，人类行动就不能被当作行动来予以认识；这一事实恰如我们刚才所指出的，已为目的合理性的理解这个实例所证明。在此实例中，所假定的目的确实毋需加以评价了，这是韦伯以来无价值倾向的社会科学的拥护者们往往要强调的一点；但是另一方面，就人们必须找到一个在目的合理性的理想意义上的“良好基础”而言，行动就必须也与对它的理解一起获得评价。这就表明，严格说来，对人类行动的“经验-分析的”经验根本上是不可能的。如果我们没有先行理解人类行动的成功后果的(内在)规范，并把这些规范承认为评价的标准，那么，我们就不可能如其所是那样来描述人类行动。而且，放弃对目的的评价也并不意味着，我们由此就可以在没有某种目的评价的启发式前提的情

① 例如可参见阿尔伯特："作为方法论原则的价值中立性"，载托皮奇(编)《社会科学的逻辑》，科隆/柏林，1965年，第181—212页。进一步参阅D·容克尔："论社会科学和历史科学中价值判断的合法性"，载《历史学杂志》，总211期，1970年，第1期，第1—33页。

② 关于这一论点的讨论，请参见阿佩尔的“走向伦理规范问题的言语理论和先验语言语用学”，载阿佩尔(编)：《语言语用学和哲学》，法兰克福，1976年。

况下发现这些目的。简言之，无价值倾向的事实判断不可能处于历史经验的开端，而且我们也毋需把它们当作历史价值判断的出发点。毋宁说，后者是从意义视界中产生出来的，只有这种意义视界才使得作为潜在交往共同体的可重构的自我经验的那种历史经验成为可能。如果波普尔意义上的经验-分析科学必须为其所谓的"观察陈述"承认理论视界的前提，那么，社会的历史性自我经验就必须在此之外为其"材料揭示"(Datenerschließung)承认种种价值视界。这些价值视界的功能在我看来不能像在经验-分析的经验或描述那里那样，被还原为一种仅仅与心理学相关的启发式功能，后者与凭它才成为可能的经验判断的逻辑或许不再有什么关系了。这一点已由下述事实所表明：历史性经验不能与其在总是暗示着评价的日常语言(或更准确地说：教化语言)中的叙述性表现严格地分离开来；在读了导言或随意翻阅几处之后，我们通常就知道，一部历史性作品的作者处于何种历史性地位。

比指出历史的经验视界中评价的必然性更为重要的，是这样一个洞见：在我们这里所讲的意义上的评价的规范性前提，绝对不必成为一个在无主体间约束力的决定性意义上的主观的东西(一种自韦伯以来已变得习以为常的主观性)。在具有主体间约束力的事实判断与主观价值判断之间的抽象逻辑的区分，总是已经被每一个论辩的有效性要求所超越了，这种有效性要求必须被保留下来，以支持一种具有主体间约束力的低限伦理学(Minimalethik)。[①] 这种被一切论辩者隐含地承认的低限伦理学，也意味着一种在无限交往共同体的历

① 参见哈贝马斯："真理理论"，载《现实与反思》，弗林根，1973年，第211—265页；另可参见本书第7章。

史性实现意义上的约束性；它甚至于也被无价值倾向的经验-分析科学先行假定为达成一致共识以及发现真理之可能性的条件了。因此，至少是首先由皮尔士作了探讨的[①]“逻辑社会主义”的这一低限伦理学，能够而且必须被批判性社会科学确立为其价值判断的标准，这种批判性社会科学必须去重构人类的历史性自我经验。[②] 在实在交往共同体与理想交往共同体之间必将被克服的矛盾这个已经在科学之先验前提中获得承认的矛盾，在此就直接为一种评价性的意识形态批判提供了出发点。

3．我们上面挑明的批评性社会科学中评价的必要性，指出了最终的和最彻底的结果，这种结果隐含于科学理论对作为科学之主体-客体的社会的承认中，也即理论与实践之间的区分。这一区分明显类似于康德鉴于自然科学之基础论证而确立起来的理论理性与实践理性的区分，它不能被强调为批判性社会科学的基础。

甚至只有当我们同时也考虑到，自然科学之无价值倾向的理论构成恰恰就是对它的成果的技术利用的可能性条件，这时，因果说明性自然科学的纯粹理性特性才能够以一种不涉及意识形态的方式来断言。[③] 这一先天的旨趣交织本身，特别是方法论上纯粹的理论的旨趣与一种技术利用意义上的

---

① 参见阿佩尔：《皮尔士思想之路》；进一步可参见G·瓦滕堡：《逻辑社会主义》，法兰克福，1971年。

② 参见罗伦采的研究：《规范逻辑和伦理学》，曼海姆/苏黎士，1969年；以及他的“科学主义与辩证法之争”，载布劳纳（编）《解释学与辩证法》，蒂宾根，1970年，第57—72页。

③ 这一关于由实验的认知人类学结构所决定的“科学”与技术的先天旨趣交织关系的断言，与一种对“科学”真理的庸俗实用主义（工具主义）的还原毫无干系，参见我的论文“社会科学的型式”。

实践的先天交织关系，以及在所谓经验-分析的社会科学的社会技术功能方面，就更为有效了。这一情形表现在那个多半是十分天真地提出来的要求中，即现代工业社会的科学进步的完善必定在于通过人对人的社会科学控制来拓宽人对自然的自然科学控制。但这一要求不仅明显地具有实践相关性，而且作为具有实践相关性的要求，它是极其暧昧的。如果说根据经验-分析的统一科学来看，在社会科学中也要坚持科学之主体与客体的分离，那么，上述要求只能意味着，社会必须分裂为被控制者和控制者两方。此种暧昧的要求的实践后果在我看来现在已在一种功能主义的社会系统理论中获得了承认和阐明，这一理论借此来为"技术统治"服务。如果我们像吕曼所做的那样，把这种对一切与我们相关的过程所作的联系于系统的功能主义解释和评价，也应用到科学（包括系统理论本身）的认知和交往成就上去，那么，整个科学所具有的技术上的实践关联就会陷于一种悖论的境地，而这种悖论境地指示出"批判性社会科学"具有另一种不同的实践关联的可能性和必然性。这种批判性社会科学既不会在无价值倾向的理论的经验-分析科学意义上不加反思地摈弃其实践上、技术上的关联，也不会在功能主义系统理论意义上同时对科学的技术上的实践关联作出考虑并使之绝对化。相反，它们恰恰必须使科学的实践关联成为它们所承负的社会批判的主题和标准；而科学的这种实践关联与其真理要求一起，在一个无限交往共同体之实现的假定中同时被先行假定为前提了。

当然，这也先行假定，批判性社会科学必须在理论-哲学的自我反思的更高层面上来掌握其解放性义务，这种义务必

须在对历史性情境作一种规范的世界经验的重构的努力中获得检验。凭着这一哲学上的自我反思，批判性社会科学重又达到了**知识的自我认识阶段**，黑格尔已经把这个阶段假定为“精神现象学”的目标了。然而，批判性社会科学与绝对唯心主义的区别在于，这一哲学反思的最高阶段的达到，在今天不像黑格尔哲学那样，不会再与一种在概念之反思运动中对历史—社会实践的“超越”相混淆了。正如青年黑格尔派对黑格尔的反驳那样，至少未来在原则上是不能获得反思理论上的解释的；基尔凯郭尔和马克思一致假定，只能通过一种具有实践约束性的思想，才能把未来设想为一个整体。但是，正是这种指导着并被引入具体实践本身的思想，一旦我们任其自然，就不可避免地有流于独断论的危险。我们不能把马克思所要求的“政党之预见”[①]简单地与蕴含在理性本身中的“理性意志”（费希特）等同起来，也不能把它与那种作为人类之普遍成熟的解放意义上的义务（哈贝马斯）等同起来。[②]毋宁说，它除此之外必须时时进入到一种不再是知识所能涵盖的义务中去，[③]以便能在**批判理论**与**对世界的改造**之间达成中介化。然而，为了超越解放性实践所必须承担的独断论危险与理性成熟意义上的解放意志之间的矛盾，马克思所要求的对实践理性的肩负必须能再度通过理论反思而被还原为一种假设性建

---

① 关于这一点，请参见马克思：《德意志意识形态》，莫斯科，1965年。另可参见阿佩尔："反思与物质实践"，载《黑格尔研究》，附卷1，1964年，第151—165页。又见D·伯勒尔：《对马克思意识形态批判的元批判》，法兰克福，1971年，第42页以下，第108页以下，第232页以下。

② 参见阿佩尔："作为解释的科学"，载《一般科学理论杂志》，1970年，第1期，第173—195页（重印于《哲学的改造》，德文版，第2卷，第128—154页）。

③ 歌德有句妙语："行动者总归无忌惮"。

议并被置于受质疑的地位上。[①] 这正是发生在具有实践约束性的哲学的"理性话语"中的事情：根据其批判性要求，这种"理性话语"体现出一种持久的努力，即在论辩者共同体中预见理想的无限交往共同体的观点，并且用它来对抗当代的种种特异反应。

5.2 作为"统一科学"观念之先验前提的"方法论唯我论"

在下文的讨论中，我不可能全面地来阐发上面所勾勒出来的科学理论纲领。这种科学理论是从那个既被先行地设为前提同时还有待于实现的交往共同体的先天性出发的。我的探讨将限于阐明和辩护我们所做的逾越科学理论之界河的第一个步骤，该步骤的要义在于承认人类社会是科学的主体-客体。在方法论上，正如我们已经指出的，这一步骤体现在对"理解"与"说明"的区分和辩护中介化。在作了这么一番思辨性纲领陈述之后，为了重新确立与分析的科学逻辑的联系，我想通过对新实证主义的统一科学方法论的批判性辩析，来澄清我们自己的方法论论点。在这里，我首先要关注的是交往共同体的先天性与新实证主义"科学逻辑"的隐而不显的先验前提之间的对抗。对此，我的论点是，统一科学这一客观主义概念可以溯源于这样一个前提，这个前提明显地是作为语言分析理论的新实证主义与传统意识哲学所共同具有

① 参见伯勒尔：《对马克思意识形态批判的元批判》，第47页，第95页以下，第113页以下，第237页以下。

的——那就是方法论唯我论的前提。与笛卡儿、洛克、罗素、甚至胡塞尔并无二致，新实证主义归根到底也起于这样一个前提，即在原则上，“单个人”能够认识作为某物的某物，并依此来从事科学。由于新实证主义与传统主体形而上学一样，没有认识到这样一个事实，即根据在主体-客体关系层面上的观察而来的知识总是已经把作为主体-客体层面上的意义沟通的知识设为前提了，因此之故，新实证主义就不能从其适当的维度（即对于主体间沟通的认知旨趣）出发来把握人文科学的“理解”。相反，它不得不把理解当作有可能导致因果性假设的对行为材料的“移情”。[①] 换言之，它自始就把理解推入了可客观地加以利用的知识的先验视界之中，并且对这种理解的说明价值作出检验，似乎人与人之间的沟通总是能够由他们中的一个人把所有其他人当作行为描述和说明的对象这样一回事情来取代似的。但我们的论点所必得考虑的两难情境在于：作为语言分析方法（即对科学语言的句法和语义学重构），新实证主义的“科学逻辑”迄今为止确实颇能处理好主体间沟通，譬如处理好意义的阐明问题。然而，如果在统一科学的方法论中，对理解的解释学旨趣没有与对元科学上的沟通的语言分析旨趣结合在一起，而是从一开始（并且明确地在一种逻辑归纳程序的框架内）就隶属于对客观说明的旨趣，那么，这似乎就指明了一个矛盾，即在语言分析方法纲领与科学方法论[②] 纲领之间的矛盾。在下文的讨论中我将断言这样

---

① 参见我对这一由纽拉特创立的、并由亨培尔、阿贝尔和施太格缪勒等加以发展的理解理论所作的批判性评价。见“交往与人文科学的基础”，载《社会学论文》，总15期，1972年，第1期，第7—26页。进一步可参见阿佩尔：《从先验语用学看“说明—理解”之争》，法兰克福，1979年。

② 参见阿佩尔：《语言分析哲学和“人文科学”问题》，多德雷赫特，1967年。

一个矛盾的存在，并且努力把它揭示出来。但此外，我们还有必要问一问，为什么语言分析方法的前提与客观主义方法论的前提之间的这个矛盾，直到现在还未能引起新实证主义的注意呢？

我认为，这一问题的答案在于，语言分析方法与近代理论的方法论唯我论之间的更为基本的矛盾，本来就是新实证主义"科学逻辑"的尚未被澄清的先验前提之一。当然，这些先验前提并未为逻辑经验主义所承认，因而也未为后者所思考。但如果我们意图指示这些前提，并把它们置于一种批判性讨论之中，那么我们就必须回到语言分析哲学的关键人物维特根斯坦那里。在我看来，是维特根斯坦把方法论唯我论当作一个先验前提引入语言分析哲学中，并且最终通过语言分析哲学的帮助，来克服这种方法论唯我论的。我希望以下的讨论能够进一步阐明和充实这些论点。

如果我们想提出关于新实证主义"科学逻辑"的终极前提的问题，那么，大抵会有以下几个相互补充和相互修正的答案。第一个答案或许就是：与逻辑经验主义立场有关的唯一的先天前提，也即形式逻辑的有效性。借助于它的帮助，一切科学知识都必定能从在观察中给定的事实那里推导出来。这一回答也许最忠实地传达了逻辑经验主义的支持者们的原初的自我理解。但稍作思考就能弄清，逻辑经验主义还包含着一些进一步的先天前提。譬如，有一个事实这一点并不直接就是一个事实。毋宁说，有独立于人类思维并且能够通过主体间有效的观察加以认识的事实，这乃是一个先天的前提。这样一来，我们就把莱布尼茨的两条形而上学原则界定为逻辑经验主义的终极前提了：即存在着逻辑的理性真理（vérités

de raison)与可经验的事实真理(vérités de fait)。[1] 这里也就出现了另一个进一步的先天前提，这个前提是逻辑经验主义(至少是在起初)与莱布尼茨所共有的。那就是：为了把逻辑和观察事实结合起来，用新实证主义的话来说，就是为了能够借助于逻辑以一种明确的方式从观察材料那里抽取出科学知识，我们就要先行假定一门在数理逻辑意义上的理想的科学语言，或者用莱布尼茨的话来说，我们就要先行假设一门"哲学语言或者普遍计算语言"，它中止了哲学家无休无止的字句争论。[2] 事实上，在这一(关于科学的普遍计算语言的)观念中，存在着一种新莱布尼茨形而上学的典型动机，这个动机是逻辑经验主义从罗素和前期维特根斯坦那里承接过来的。而且我们可以断言，正是由于逻辑经验主义固守于新莱布尼茨的隐秘哲学，它才具有一个理性基础，来实现它所许诺的通过语言的逻辑分析对形而上学所作的"克服"。[3] 因为一旦它为了构造语义学的"容忍原则或约定原则"[4] 而抛弃一种科学计算语言，它也就丧失了形而上学批判的理论基础。[5]

---

① 按莱布尼茨的看法，这一区分对有限理性来说只是相对有效，而对于上帝的无限理性来说，"偶然真理"也先天地可以证明为"必然真理"——这一理性主义的思辨当然没有进入逻辑经验主义的形而上学中去。我们可以说，正是由于这一点，由罗素所促成的逻辑经验主义的新莱布尼茨形而上学与巴罗克式理性主义区分开来了。

② 参见L·库图拉(编)：《莱布尼茨未发表的小册子和残篇》，巴黎，1903年，第153页以下。

③ 参见卡尔纳普："通过语言的逻辑分析来克服形而上学"，载《认识》，第2卷，1931年，第219—241页。

④ 首先见于卡尔纳普：《语言的逻辑句法》，伦敦，1937年，前言(第13页以下)和第51页。另可参见卡尔纳普：《语义学导论》，坎布里奇，麻萨诸塞，1942年，第247页。

⑤ 参见阿佩尔："海德格尔对解释学的彻底化与语言的意义标准问题"，载O·洛伦兹和W·斯特劳斯(编)：《神学中的解释学问题》，弗赖堡/维也纳，1968年，第86—155页(重印于《哲学的改造》，德文版，第1卷，第276—334页)。

然而，这一对逻辑经验主义的形而上学前提的探讨，与“方法论唯我论”又有什么关系呢？莱布尼茨式的对一种主体间有效的科学语言的要求难道不是已经承认了主体间沟通的先验位置吗？那种隐含于传统经验主义哲学中的向我自己的意识材料回归的方法论唯我论，不是已由卡尔纳普向意识材料之语言回归的做法所克服，而且特别是通过这种语言对物理主义的主体间可证实的“事物语言”的替换而加以彻底克服了吗？① 可是，我的论点乃是：甚至正是物理主义的客观主义统一语言这一假定，才是以方法论唯我论为前提的，这种方法论唯我论就是出现在前期维特根斯坦的《逻辑哲学论》中的那一种。②

但在深入讨论《逻辑哲学论》之前，我想先行考虑的是：一种形式化的科学计算语言无助于主体间沟通，因为恰恰是这种计算语言才使作为知识之先验前提的主体间沟通成为多余的。人们构造形式化科学语言的目的正在于，通过确立一个语义系统来取代解释学关于主体意向意义的相互理解的问题；而所要确立的语义系统，仅仅是先天地把主体间意义（即作为“命题”内容的“事态”）揭示为意向而已。因此，形式化科

---

① 参见卡尔纳普：“回答与阐述”，载P·A·希尔普（编）：《卡尔纳普哲学》，拉萨尔，伊利诺伊/伦敦，1963年，第945页。

② 哲学史传统上只有极少数几处显示出克服方法论唯我论的努力（例如在赫尔德、黑格尔、洪堡、皮尔士、米德和海德格尔那里）。有鉴于此，我们就可以提出下述论点，即无论是一种内省式地从意识内容出发，并在此基础上提出关于实在外部世界之存在以及可能的“其他自我”之存在的问题的哲学，还是一种把语言设想为对实在的无反思的描摹的哲学，都必定固守着方法论唯我论。能够整合主体间沟通之先天性的，只有这样一种哲学，它不是把意识设想为某种知觉，而是把它思考为以语言为中介的对实在作为某物的意谓，另一方面，它也不把语言之认知功能设想为描摹，而是把它作为对断言的解释学综合。

学语言原则上不能被用来达成整体意义上的沟通。如果我们撇开所有元问题，并且还是把计算语言的成功解释设为前提，那么，形式化科学语言所能够表达的，最多也只是关于事态的命题（而不是对事实的断言！）及其逻辑结果，而不是“言语行为”。[①] 首要地，它不能表达作为某些人称识别符号的言语行为，如“我”、“你”、“我们”、“他们”等等；而正是这些言语行为表达了主体间交往的情境。“言语行为”（诸如断言、疑问、请求、抗议等等）由于把陈述的命题内容置于会话中来证实人类的语言性“交往资质”，[②] 它就不可能在形式语言中觅得位置，因为它们不属于客观的句法-语义维度，而是属于作为指号系统的语言的主观语用维度的。[③] 交往性话语或言语行为的这一语用维度，在一种物理主义的科学语言中势必被转化为语义指称的对象，也即转化为一门行为主义科学的对象了。[④]

不过在这一点上，人们或许会提出异议说，在形式化科学语言那里，一个关于解释的元问题原则上是不能被撇开的，而且在此情形下出现了主体间沟通的必要性，这种主体间沟通乃是一切进入科学语言之构造中的约定的先验前提。简言之，根据这里所讲的，人们实际上可以设定一门关于科学家交往共同体的先验语用学——恰如皮尔士事实上已经设定的那样。这一异议在我看来是完全有道理的，我在下面还要论及此点。但首先必须指出的是：在一种先验的本体-语义学

① 参见奥斯汀：《如何以言行事》；另见塞尔：《言语行为》。

② 参见哈贝马斯：“关于交往资质理论的准备性说明”，载哈贝马斯和吕曼：《社会理论或社会技术》，法兰克福，1971年。

③ 参见莫里斯：“指号理论基础”，载《国际统一科学百科全书》，第1卷，第2期，芝加哥，1938年。

④ 参见卡尔纳普：《语义学导论》，§5，38，39。

(Onto-Semantik)① 意义上对客观自然科学之统一语言的观念所作的彻底化，在何种程度上阻碍了人们对一门关于交往共同体的先验语用学的考虑呢？

上面提到的对科学之统一语言观念的先验彻底化，出现在前期维特根斯坦的《逻辑哲学论》中。在我看来，《逻辑哲学论》的中心思想在于：描摹世界的理想语言所具有的逻辑形式并不是可以被任意地构造的，而是作为一切构造② 的可能性条件而隐含在日常语言中。③ 既然语言的逻辑形式是一切语言上的世界描摹的先验条件从而也是一切关于世界的谈论的先验条件，那么在维特根斯坦看来就不可能有关于语言与世界之关系的元语言谈论。这样一种元语言的谈论会导致把属于语言和世界之先验形式的"内在关系"与那种出现在世界内的事物和事态之间的"外在关系"混淆起来。根据这一观念，"类型论"和"元语言等级"都是多余的；而维特根斯坦本人在《逻辑哲学论》中所作出的对语言的反思，也不再能够在一种关于交往的先验语用学中获得真正的把握。④ 语言的"先验"逻辑形式即可描述的世界的逻辑形式，只能"显示"自身。

---

① "本体语义学"这一术语最早由 G·杰诺斯卡所采用（《哲学的语言基础》，格拉茨，1962年）。也请参见E·K·施佩希特：《语言与存在：关于本体论之语言分析建基的探讨》，柏林，1967年。

② 参见《逻辑哲学论》5.555："而且，不论在逻辑中我是否能够处理我所能创造的形式，我都必须处理使我能够创造那些形式的东西。"

③ 参见《逻辑哲学论》5.5563："事实上，我们的日常语言的一切命题，如其所是的那样，在逻辑是完全有秩序的。"另见4.002："日常语言是人类机体的一部分，其复杂性并不低于机体。人类不可能直接从日常语言中得知语言的逻辑。语言遮饰思想。"

④ 这里出现了维特根斯坦在《逻辑哲学论》结束处提出来的问题，即一种不合法的哲学的"阶梯"语言问题，例如构造语义学的新实证主义支持者们的论我式"引论"以及其他哲学话语，就是用这种"阶梯"语言写成的。

但是，在上面这些前提的基础上，我们将怎样来处理科学的主体呢？——这个作为“意识本身”科学的主体在康德那里无疑是可能的对象知识之先验统一的载体。

答曰：如若这里论及的是经验人类的话，那么就根本没有科学的主体，而仅只有（自然科学的）科学语言的客体。但如果这里论及的是康德的先验主体，那么，这个主体的功能就在作为世界之限界的语言之先验功能中或隐或显。

对此维特根斯坦表述如下（《逻辑哲学论》5.631）：“没有思维着表象着的主体。”这句话可以被看作是在新实证主义的物理主义统一语言概念范围内的严格的行为主义纲领的出发点。但维特根斯坦本人并没有忘记这一科学的统一事物语言的先验（主观）前提。他把这一点浓缩于下面这个初看起来似乎与前面所引的关于知识之主体的陈述相矛盾的陈述中（5.641）：“所以真正地从某种意义上讲来，在哲学中可以用非心理学的方式来谈论自我。自我乃由‘世界是我的世界’而进入哲学的。”根据维特根斯坦在这一（关于哲学上的自我概念的）陈述与前面那个否认一个思维着的主体之存在的陈述之间显然的矛盾，可由以下先验思考来加以克服：即“世界是我的世界”这个陈述所表达的“自我”并不在世界中存在，而是标划出了能够用科学语言来加以描述的世界的界限（5.632）：“主体不属于世界，而是世界的一个界限。”以及（5.62）：“世界是我的世界，这一点显示于语言的界限即意味着我的世界的界限。”

因此，根据维特根斯坦的观点，自我的先验统一体就在于语言的先验统一体，后者又是（自然）科学之可能性和有效性的条件——正如对康德来说，它就是“对象意识的先验统一

体”一样。当然，康德的“对象意识的先验统一体”应当与“自我意识的先验统一体”相同一。而在维特根斯坦的语言先验统一体中，这种同一不可能被“超越”；它只是能够消隐在其中而已，因为这个统一体至少在一种无反思的描摹逻辑（或“同构”逻辑）意义上是不能被设想出来的。[①] 随着这种对康德先验逻辑所作的形式逻辑的还原，维特根斯坦同时也就摈弃了**主体间沟通的先验语用学维度**。因为随着对作为“自我意识”的自我的先验破除，有关对象意识和自我意识对于一种对话式沟通的先验依赖关系之思考的可能性，也就消失了。在维特根斯坦那里，在语言的“逻辑空间”中对世界所作的思考并不是“灵魂与其自身的会话”（柏拉图），从而也就更不是先验交往的一种功能了。如果在形式逻辑意义上先验自我或主体与对世界具有限界作用的语言之形式相同一，以至于对每个自我来讲，世界描述的这一相同的理想形式都是先天地有效的，那么，它就无需任何关于语言用法以及与之相联系的世界解释的主体间交往（在一种前沟通意义上）。简言之，一种关于作为具有实践意蕴的“生活世界”或情境世界的世界的**先验语用学或解释学**，就变得既无必要亦无可能。确实，在先验维度中，只有“孤独的”[②] 自然科学家；他们中的每一个都完全自足地充当着用客观的事物-事态-语言（Ding-Sachverhalt-Sprache）来进行的世界描述的先验主体，而这种事物-事态-语言通过某种保证——我们甚至不妨说，某种神秘的、先验

---

① 如果我们没有弄错的话，这就是形式逻辑与辩证法尚未解决的关系问题。

② 这是在一种形而上学的隐喻意义上的“孤独”。海德格尔和后期维特根斯坦通过指出以“孤独”这个词所作的语言游戏（如没有其他语言游戏，它是先天地不可设想的）而把这隐喻揭示为无意义的。

的或形而上学的[1]保证——也成了所有其他主体的语言。

维特根斯坦对此作了如下表述(5.62)：

> 即是说，唯我论所意谓的东西是完全正确的，只是它不能被说出来，而是显示自身。世界是我的世界，这一点显示于语言(唯有我懂得的语言)的界限即意谓我的世界的界限。
>
> (5.621)：世界与人生合一。
>
> (5.63)：我即是我的世界。

当然，最后所引的句子是模棱两可的；我们甚至可以在海德格尔或梅洛—庞蒂的意义上来理解它，这样的话，它实际上就会指向某个先验哲学的维度，后者本身依然表达了先验解释学意义上的"在世界之中存在"的反思性自我关系。[2] 从维特根斯坦的本体语义学及其关于可描述的客体世界与不可表达的主体单子维度(由"先定和谐"来配合)之间的先验差异来看，下面这段话更值得注意(5.64)：

> 由此可见，严格贯彻了的唯我论是与纯粹实在论吻合的。唯我论的自我缩成了一个无广延的点，

---

① 我不认为在维特根斯坦的先验本体-语义学中这些概念之间存在着区别。

② 与此相反，维特根斯坦明确地认为，"在视野中，也没有什么东西可使你推出：它被一只眼睛所看到"，因为这一区间(正如在笛卡儿和康德那里)横跨在属于客体世界的身体与作为世界之界限的主体之间。对这一立场的批判，参见阿佩尔："维特根斯坦与海德格尔"，载《哲学年鉴》，第75期，1967年，第56—94页(重印于《哲学的改造》，德文版，第1卷，第225—275页)。

但仍然有与之相配合的实在。

在我看来，维特根斯坦的这句话恰恰表达了包含在语言分析哲学中的方法论唯我论的(当代)要义；就后者被逻辑经验主义设为前提而言，情形即是这样。这句话并没有否定其他主体的存在，而是否定了为人类的世界理解和自我理解所作的与其他主体的交往的先验语用学前提或者先验解释学前提。按照《逻辑哲学论》意义上的方法论唯我论，一个科学家原则上必定有可能把所有其他科学家——更不用说其余的经验上可发现的人类了——还原为对象，由他来"描述"和"说明"他们的行为。实际上,我的论点是，正是上述立场成了新实证主义的客观主义统一科学（在根据规律进行的描述和说明的"事物语言"中)观念的终极的、不再被反思的前提。而即使是当逻辑经验主义为了支持构造语义学的约定原则而摆脱逻辑原子主义(罗素或维特根斯坦)的形而上学之际，这一隐而不显的前提也还发挥着作用。对这一点尚需进一步阐明。

众所周知,逻辑经验主义铭记了《逻辑哲学论》的激励,因为它力图借助于科学语言的构造性句法和语义学来兑现它关于"通过语言的逻辑分析克服（无意义的）形而上学"的许诺。但显然，前面所引的假定中有两个实际上是不可能得到实现的，这两个假定就是：1.关于作为科学之普遍语言的单个句法-语义系统的观念；2.关于基本观察陈述的观念，这种陈述乃是对能够被看作独立于理论语境的"观察事实"的描摹（基本陈述)。这表明,一方面,对科学所使用的语言(其语义结构)的构造总是已经通过特殊的观察语言（也即借助于特殊的事实)而在其可解释性方面自行差异化了；而另一方面，对作为

事实的观察材料的描述，已经蕴含着一种对理论系统的“预见”。于是在这里，从我的先验哲学视角来看，就出现了新实证主义“科学逻辑”的另一个进一步的先天前提（除逻辑、事实和形式化语言之外）：即“约定”前提。为了就其可解释性方面把“语义结构”构造为科学语言，约定是必需的。同样，为了获得观察陈述——它作为“基本陈述”能够对假设或理论进行证实或证伪——约定也是必需的。但什么是“约定”呢？

或许可以认为：约定恰恰就是那种使科学上有意义的陈述成为可能的语义系统之构造的前提条件——这一事实表明，与前期维特根斯坦的先验语义学概念相反，一种关于主体间交往的先验语用学构成了科学逻辑的终极前提。但由这一猜想来看，我们又有操之过急之嫌了。因为恰恰是从维特根斯坦那里传承下来的本体语义系统的动机（这种本体语义系统才首先使得有意义的主体间有效的讨论成为可能）才阻碍了逻辑经验主义去考虑作为构造语义学之元问题的关于合理性交往的哲学问题。① 此外，对这样一个元问题的先验解释学结构的反思，会危及客观主义统一科学的纲领。我们就不得不至少把人类中的科学家先行假定为不单是用“事物-语言”所“描述”和“说明”的客体，而且也是语言性沟通（它基于对意向意义的理解）的共同主体。由此出发，我们就离下面这样一个观点不远了，即在经验-解释学的人文科学或社会科学中的“理解”不是那种根据规律的“说明”的一个心理学上的辅助功能，相反，它与构造性语言分析的元科学上的沟通问题构成一个连续同一体。卡尔纳普承认，一切构造性概念阐明（它

① 关于这个问题，请参见巴尔-希勒尔：“合理性哲学讨论的必要条件”，载他的《语言面面观》，第258—262页。

当然不能与"说明"相混淆)在其"充分条件"方面来看，都是转而又与日常语言或教化语言上的"阐明"相联系的。[①]在我看来，这一承认实际上导致了对在统一科学之方法论方面的经验解释学方法和构造语义学方法之间的解释统一体作一种隐含的认可。

当然，我们必得承认，在方法论上对这样一个元科学的和元语义学的沟通问题的认可，对于语言-重构的形式主义的——也即"间接的"[②]——方法来说，意味着一个困难的苛刻的要求。真正说来，它或许意味着使那个莱布尼茨式的希望，即那种想用一种完全以人工语言为中介的沟通来取代困难重重的日常语言沟通的努力化为泡影。[③]然而，对先验沟通问题的认可的一个更决定性的障碍，或许是方法论唯我论这一前提；正如我们已经表明，这一前提不但是近代经验主义和理性主义意识哲学的基础，而且也是构造语义学纲领本身的基础。如果读一下逻辑经验主义方面的著作，我们无疑地就会得到一个印象，认为所谓的"约定"必须被理解为一个绝对非理性的因素，而这个非理性因素又必定先行于一切理性话语，或者说，超越一切理性话语。"约定"看来就是"任意决断"；它类似于霍布斯所说的专制统治者用他的意志权威对法律所作的解释；或者，还可以更远地回溯到唯名论历史上，譬

---

① 参见卡尔纳普："自然语言中的意义和同义词"，载他的《意义与必然性》，芝加哥，1956年(扩充本)。

② 参见巴尔-希勒尔："实用语言中的论争"，载他的《语言面面观》，第206—221页。

③ "爱兰根学派"许诺了摆脱这一困难的一条出路：该学派运用的是语言-重构的"直接"方法，即一种处于日常语言交往的先验语用学维度中的方法。参见W・卡姆拉和P・罗伦采：《逻辑入门》，曼海姆，1967年；进一步参阅K・洛伦兹：《语言批判入门》，法兰克福，1970年，第2卷，"一种科学语言的可能性"。

如，在方济各会神学家那里，对上帝意志的“认可”先行于一切理性。① 卡尔纳普似乎就是在类似的意义上理解那种“实践”的，这种“实践”通过对一个“语义结构”作“约定的”断言来回答那些外部的（“本体论的”或毋宁说“本体语义学的”）问题——这些问题是那种依赖于语义学的科学所不能回答的。②

但实际上不可否认的是，“约定”必定先于新实证主义意义上的一切合理性的思想活动和认知活动。（约定不可能用一种计算语言从终极原则那里被演绎出来，③ 同样也不可能通过经验观察把它们直接推引出来。）但在我们前面的探讨中产生的一个基本哲学问题恰恰是：人类合理性这一概念已由“科学逻辑”的科学合理性概念完全界定了，以至于在这些界限之外就只有任意决断的非理性了吗？④

在我看来，如果（至少在原则上）“单个人且单只一次”能够遵守一条规则，那么，对上面这个问题就只能作肯定的回答，也即应作拥护受科学限制的合理性概念的回答的。这样的话，“约定”（在某种意义上就是科学家与其本身取得“一致”）实际上必须是非理性的个人决断了。但是这些“约定”从何处取得它们的*意义*和*有效性*呢？在这里，问题似乎已经以一种含糊的方式被提了出来。后期维特根斯坦所要做的，就是通过这一问题来克服他本人刚刚建立起来的语言分析哲学

① 这里请参见K·-H·伊尔丁：“霍布斯和近代实践哲学”，载《哲学年鉴》，第72卷，1964年，第8[illegible]—102页。

② 卡尔纳普：“经验主义，语义学与本体论”，载林斯基（编）《语义学与语言哲学》，厄巴纳，伊利诺伊，1952年，第208—230页。

③ 参见上文关于终极基础论证问题的讨论。

④ 参见我的论文：“今日合理性型式”。

所具有的方法论唯我论，从而同时也克服(从奥卡姆以来，甚或从奥古斯汀以来的)哲学传统中的方法论唯我论。

5.3 作为批判性社会科学的主体-客体的社会，或者在“给定”语言游戏中的先验语言游戏

在我看来，维特根斯坦后期著作的中心问题，恰恰就是新实证主义的“科学逻辑”从“逻辑原子主义”向构造语义学的“约定原则”转变时提出来但仍未予以反思的问题，这就是关于规则确立或规则解释之约定的先验语用学的基础论证问题。

一方面，后期维特根斯坦首先彻底地表达了语言分析哲学从逻辑原子论的形而上学向约定原则的转变的基本哲学意义：并不是理想语言的一个本体语义系统(在其中陈述的“意义规定性”是由可能事态之描摹的“逻辑空间”所先天地确定了的)事后被人类所使用，相反，人类对指号的使用决定着指号的意义。这一点(尤其是在《关于数学基础的讨论》中)导致了哲学史上或许是迄今为止最彻底的对约定主义的贯彻。因为，在这里，不仅指号的意义要取决于指号使用的规则，甚至连所使用的规则的意义看来也完全取决于关于规则使用的约定了。[1] (非但不存在柏拉图式的实体——它作为逻辑原子可以独立于人类的指号使用来确立指号的意义；甚至连人类所采用的用法规则也没有被设想为无关乎其用法的某个系统

---

[1] 参见施太格缪勒：“路德维希·维特根斯坦：哲学Ⅱ”，载《当代德、英、美哲学主流》，第423页。

之可实体化的组成部分。在维特根斯坦看来，连规则-柏拉图主义也是一种迷信。）如果我们根据方法论唯我论这一传统前提来解释这些思考，那么，在我看来，我们就必须把维特根斯坦的约定主义看作是对那种非理性独断决定论的极端的表达。关于这种独断决定论的唯名论传统，我已经努力作了解释。①

但从另一方面来看，我们在维特根斯坦后期著作中可见出一个主旨，这一主旨在我看来可以被解释为约定主义的非理性主义样板的观照点——尽管我自始就得承认，这样一来，我们或许必得用维特根斯坦来反对维特根斯坦了。任意约定主义的这一观照点在我看来就在于“语言游戏”概念中，更确切地说，就在于把语言游戏概念应用到那个认为“单个人单只一次”不能遵守一条规则的论点之中。倘若单个人仅只一次能够遵守一条规则，也即倘若方法论唯我论竟是正确的，那么，关于言语行为（这些言语行为必定使我们意识到知识和行为的意义）的意义或有效性标准问题就绝无可能得到回答了。（我们或许已经获得了这样一个观点，这个观点在柏拉图的《泰阿泰德篇》中被认为是那些不承认任何固定的知识对象或标准的赫拉克利特主义者才所持有的。）因为在其后期著作中，维特根斯坦不但取消了一切客观-形而上学的有效性标准，而且似乎也取消了康德意义上的关于客观性之可能性的一切主观条件。然而，在我看来，对方法论唯我论的反驳消除了后面这句话中的“似乎”。“单个人单只一次”不能遵守一条规则，相反，行为、世界解释和语言使用必定“交织”在语言游戏

① 事实上，《关于数学基础的评论》中有多处似乎是为我的这种解释说话的。

中而成为某个社会生活形式的组成部分；——在我看来，这一点标志着哲学的一个全新的支点，不论他情愿与否，[1] 后期维特根斯坦已经把这个新支点提供出来了。恰恰是因为在维特根斯坦看来，对指号的意义甚或规则的有效性来说不存在任何客观的或主观的形而上学的保证，所以作为一切意义标准或有效性标准之视界的"语言游戏"，才必然具有一种先验位值。在此我们先道出了这样一点：与动物不同，我们人类作为语言生灵，是注定了要就我们的行为和知识的意义和有效性标准去"达成一致"的。[2]

然而，在我看来，这样一种关于一切可能的生活情境中的正确决断的标准（范式、尺度）所作的一致性沟通，其可能性是以下述事实为前提的，即在任何一种可能的语言游戏中，语言性沟通本身先天地维系于那些规则，这些规则不可能先由"约定"来加以确立，相反，是这些规则才首先使得"约定"成为可能：例如，在社会语境中有关规则之遵从的规范，而后者至少也蕴含着有关真诚（诚实）地讨论的规范。我认为，这样一些关于一切可以约定地确立的规则的元规则，并不属于特定的语言游戏或生活形式，而属于无限交往共同体的先验语言游戏。[3]

---

① 在这里不可否认的是，维特根斯坦本人的意图首先是"为苍蝇指出逃出玻璃瓶的出路"，而这就是，要用哲学来最终治愈那种被叫做"哲学"的语言用法"疾病"——这真是一个悖论！就此而言，W·舒尔茨是正确的（W·舒尔茨：《维特根斯坦：哲学的否定》，弗林根，1967年）。但我并不认为后者的解释有多大的成效。

② 我认为，这是一种关于意义和真理的先验语用学一致性真理理论的出发点。有关皮尔士对这同一个概念所作的研究，参见阿佩尔的"皮尔士与现代经验科学的真理概念问题"。

③ 关于这些规则的一个深入阐发，参见哈贝马斯和我本人的文章，载阿佩尔（编）：《语言语用学与哲学》，法兰克福，1976年。

但这还是维特根斯坦的学说吗？在此我并不想回答这一问题，[①] 而是努力想在某个（也许是辩证法的）构思中来表明：如果这语言游戏观念要履行——我认为它所具有的——关于科学（特别是社会科学）的基础奠定这一先验功能的话，我们必须避免哪些关于这一观念的误解和错误解释呢？首先，存在着以下两个处于对立的两极的困难：

1．如果我们在方法论行为主义意义上来理解维特根斯坦关于"给定的"语言游戏或生活形式（哲学家只能"描述"它们，但不能改变它们）的谈论，并且因此使语言游戏成为"科学逻辑"意义上的经验-分析科学的对象，这时，就出现了第一个困难。这样一来，语言游戏的先验位值当然也就丧失殆尽了，并且又会产生一个悖论，这就是，在逻辑经验主义通常所做的把语用指号维度还原为经验-分析科学之对象的过程中出现的悖论。因为，作为仅仅被观察和描述的材料的语言游戏，就像经验-分析科学中的所有观察材料一样，已经是以一种语言游戏为前提的，在这种语言游戏的语境中，它们才能被识别和描述为客观材料。后面这一种语言游戏如果得到描述，就又要先假定一种非给定的语言游戏；顺此无穷地推衍下去。简言之，正如在卡尔纳普那里的关于约定的语用元维度（这些约定借助于日常语言而为人工语言奠立了基础）不可能得到讨论，同样地，作为规则（例如世界描述活动的规则）的确立和解释的可能性和有效性条件，语言游戏也始终是无法讨论的。

2．然而，如果我们想在康德的传统先验哲学意义上，把

---

① 但可参见阿佩尔："维特根斯坦与海德格尔"以及本书第1章。

语言游戏仅只当作世界描述之可能性的主观条件来加以理解，那么，我们依然会落入上述困境——这一困境的悖论后果已在《逻辑哲学论》中得到了彻底思考。看来，我们根本就不能谈论"给定的语言游戏"，而至多只能根据一个对世界具有界限作用的语言游戏来识别和描述这样一些与语言毫无干系的对象；而在这里，关于语言用法与给定"生活形式"意义上的行为和表达现象之间的"交织关系"的谈论，也就不再具有任何意义了。一句话，语言游戏这时就会丧失它作为某个具有世界印记的现象的特性，正如它在一种行为主义解释的基础上就会丧失其先验位值一样。

在我看来，从上面两种虚拟的解释的辩证对抗中得出的结论就在于以下洞识，即根据传统笛卡儿-康德式的主体-客体分离这一前提，人们根本不可能无矛盾地来设想语言游戏概念。看来，主体-客体的区分至多只能在一个方法论上的辅助观念意义上来阐明语言游戏概念的经验方面与先验方面之间的区别。而这同时也即说，语言游戏概念是不可能根据"科学逻辑"的前提来加以设想的。因为从主体-客体关系方面来看，"科学逻辑"之与"笛卡儿的形而上学二元论"或《纯粹理性批判》的先验科学主义相区别，只是由于它不再反思它自身的先验前提，从而完全把在经典物理学中卓有成效的主体-客体分离，提升为所有科学理论和可敬可佩的哲学的自明前提了。但更确切地说来，语言游戏概念与科学主义的主体-客体分离之间的不相容性又在哪里呢？

在这当儿，我们应当牢记一点：那种基本上在康德之后才发端的历史精神哲学（黑格尔），和那种与黑格尔既有联系又有纷争的对历史学-解释学人文科学进行基础论证的哲学

(从施莱尔马赫和"历史学派"的代表人物们直到狄尔泰、马克斯·韦伯和柯林伍德)，已经或多或少有意识地否定了科学主义的主体-客体分离观。撇开它们在科学理论上的深刻差异不谈，对所有这些探究来说，社会——辩证地来说——就是一个主体-客体，我们只能通过自我理解与之认同，而不能仅只把它当作那种根据得自外部的规则来进行的描述或说明的对象。这种关于主体-客体的谈论在我看来也切合于马克思的"历史唯物主义"；只要我们不是把这种历史唯物主义独断化为一种科学主义的客观主义，而是把它置回到原本所勾勒的有关主体-客体间实践的解放的语境中，并把它视为对资产阶级人文科学所作的一种意识形态批判上的纠正，那么，情形就将是如此。有了上文的论述，我们眼下就必得发问：语言游戏概念是怎样与那种对人文科学或社会科学所作的传统辩证-解释学的基础讨论相联系的呢？

就我所知，是彼得·温奇在其《社会科学的观念及其与哲学的关系》① 一书中，首先提出这个专门的问题，并且在后期维特根斯坦的语言游戏概念与社会科学之基础问题之间牵线搭桥的。我本人是在1964年做一个类似的课题时，② 也可以说在当时的写作过程中读到他这本书的。首先我发现，温奇提出了一个决定性的问题，使得他能够做到以下两点：1.把人们对维特根斯坦所作的行为主义解释推至荒谬境地；2.同时从维特根斯坦出发来重新论证在作为人文科学之方法的"理解"与作为自然科学之方法的"说明"之间的基本区分的基础。

---

① 伦敦，1958年。

② 阿佩尔：《语言分析哲学和"人文科学"》。

温奇循着维特根斯坦的思路提出来的问题，在我们这里的语境中可以表达为：我们是如何得知某个人事实上从自身出发遵守了某些规则（人们借助于这些规则才得以描述这个人的行为），又是如何得知我们所关心的不仅仅是我们从外部应用到他的行为上去的规则呢？在这里，温奇提示我们考虑下面一点，即，"如果我们选择一个足够复杂的公式的话，那么，一个人的任何行动系列都是能够被纳入此一或彼一公式之中的"。[①] 在我看来，这一问题实际上是用当代的非心理学的方式表达了社会科学对于行为之"意义"的"理解"的旨趣。如果社会研究者仅仅满足于提供那种为技术上可利用的知识服务的行为描述，[②] 那么，对这一问题的回答确实可以被视为是大可不必的。但即使在这个新实证主义者似乎要面临的情形中，社会科学家也难以根据启发式理由来放弃"理解"，否则他就决不能知道被描述的行为是否实际地关涉到人们的行为，例如语言。[③] 后面这个观点指的就是温奇（本着一个在解释学上被阐释了的维特根斯坦的精神）对他提出的问题的最终回答：只有当某人的行为能在语言游戏语境中作为可以公共地检验的规则遵守活动中成为可理解时，我才能确定他是

---

① 温奇：《社会科学的观念》，第29页。

② 在我看来，温奇所见的并且总是能够发现的描述形式，事实上只在经典新实证主义的前提基础上来看才是那种在自然科学对于规律"说明"的旨趣意义上的对知识的"系统化"。从康德、皮尔士、图尔敏、赖尔和波普尔主义者的立场出发——这在我看来是正当的——人们或许就能在一种仅只在技术上可利用的征兆概括（"预测技术"）与一种"包含着理论的"说明之间作出明显的区分。但在后面这一情形中，关于自然客体是否自发地遵守作为规则的定律这样一个问题，显然是毫无意义的。就此而言，温奇实际上已经充分地阐明了"说明性"自然科学的问题与"解释性"人文科学或社会科学的问题之间的区别。

③ 参见乔姆斯基的批判性论文"评斯金纳的《语言行为》"，载《语言》，第35卷，1959年，第26—28页。

否遵守了某个规则，例如确定他是否有意义地说话或行动了。但我只能凭借于对这种语言游戏的参与才能确定这一点。①

在我看来，即使在今天，上述我现在只能粗略地予以勾勒的解决方案中也还包含着逾越客观主义"科学逻辑"之界河的决定性步骤——我们可不能重新退回到这一步后面去了。在参与一个共同的语言游戏这个观念中（它当然仍有待于进一步的阐明），恰恰由于出现了那种对主体-客体分离的克服。只有解释性人文科学或社会科学才能有意义地要求这种克服；在19世纪，通过那种关于作为"移情"或"移情式重构"的理解的心理主义理论，这种克服是不可能获得充分的根据的。而在我看来，温奇认为必定能从他那种基于维特根斯坦的前提的研究中得出来的结论，又是另一回事了。我觉得，这些结论再现了本世纪初德国精神科学的哲学在对一种抽象的非历史的思想方式所作的极端提升中体现出来的一个困境，即一方面是唯心主义的，另一方面又是相对主义的困境。② 这一结果在我看来是由这些结论中的几个所具有的深刻的含糊性决定的，甚至是由这些结论所具有的维特根斯坦式的前提所决定的。

举例说来，温奇颇有几分道理地认为那些在自然科学上（即借助于因果规律或统计规律）可说明的事件联系与那些在语言游戏中的行为和概念的可解释的联系之间的逻辑区别乃在于：前者是一种"外在"关系，后者是一种"内在"关系。也即

---

① 参见温奇：《社会科学的观念》，第89页："任何更具反思性的理解，如若根本地算得上真正的理解，就理所当然地必须把参与者的非反思性理解设为前提。而这本身又表明，那种把反思性理解与自然科学家对其材料的理解相比较的做法，是令人迷误的。"

② 参见阿佩尔在《语言分析哲学和"人文科学"》中的批判。

说，前者只有根据人们通过假设方式假定的经验自然规律才能被“说明”为是必然的；相反，后者原则上只有在对意向意义（行为或概念）的重构的基础上才能被“理解”为是必然的。由此，温奇得出了一个在方法论上极富成果的结论：社会科学只有在那样一些能为有关社会成员所理解的概念中，才能够（可以）使其对象（在人类社会或文化中的行为或制度）成为可理解的，即原则上只有在这些社会成员的语言游戏概念中，也就是说，在他们的“生活形式”范式基础上，它才能使其对象成为可理解的。温奇转而又从这一准假设中得出结论：一种对某个特定的社会生活形式和世界解释的批判性探究和评价——譬如在杜克海姆、帕累托或拉布里奥拉（而这也即马克思！）的意识形态批判意义上的探究和评价——原则上是不能被允许的。[①] 当然，存在着不同的语言游戏或生活形式，它们同时也是衡量可能的规范和规范触犯行为的终极的先验视界和尺度。在这些视界之外，决没有真或假，[②] 善与恶的标准了。于是，温奇总结说：“对这些相互竞争的观念（也即在不同的相互竞争的生活形式中的事物的可认识性）采取一种不作承诺的观点[着重号系我所加]，这是哲学的特殊使命；给科学、宗教或别的什么评奖，并不是哲学的任务。鼓吹某一种世界观，也不是它的任务……维特根斯坦说得好：‘哲学任一切如其所是。’”[③]

---

① 参见温奇：《社会科学的观念》，第4章。

② 这同一个问题—— 即证伪之理论标准本身究竟如何能够被证伪——乃是托马斯·库恩与卡尔·波普尔之间的争论的中心，见I·拉卡托斯和A·马斯格雷夫（编）：《批判主义与知识的增长》，坎布里奇，1970年。而范式-相对主义的最终结论同时已表达在法伊尔阿本德的口号中了：“怎么都行。”

③ 温奇：《社会科学的观念》，第103页。

据我看来，温奇在后来的著作中，已努力想修正或淡化他的相对主义的基本立场（我们下文还要表明这一立场包含着悖论）。例如，温奇在他那篇重要而又有趣的文章"自然和约定"①中指出，把诚实（真诚）的话语的规范称为一种"社会约定"——基于这种约定，社会才能达成一致，甚或不达成一致（或者说：约定在此一生活形式中能够是交往的基础，而在彼一生活形式中却没有被接受）——是毫无意义的。正如温奇所指出的，诚实话语的规范毋宁说是每一个运作着的语言游戏的可能性条件，因此它在任何社会中不但原则上必须被接受，而且在某种程度上必须被履行，以便使交往根本上成为可能："……那种认为说谎能成为规范而说真话可能偏离规范的假定，乃是自相矛盾的。再说，如果荒谬地认为'真'或'假'的陈述的发生范围在统计学上是随机的，那么，真或假之间就根本不会有任何区别了，因而也就根本不会有任何交往了。"②温奇还用类似的方式指出，原则上不可能在霍布斯的自然状态或诡辩论者的修辞学观念意义上把某个社会中人们之间的主体间沟通归结为个人之间的相互操纵："因为只有当他人至少认为能理解我们所说的话时，我们才能用词语去操纵这些他人的反应。因此，理解这个概念如已被先行设为这种对反应的操纵的可能性前提了，它也就不可能根据这种操纵来得到阐明了。"③最后，温奇对他的例子的要义作了如下概括：正如"公平"是游戏之可能性的一个不可或缺的前提，同样地，"整合"是社会制度的运作（角色行为）之可能性的不可或缺的前

① 载《亚里士多德学会会刊》，1959年—1960年，第231—252页。
② 同上，第243页。
③ 同上，第249页。

提。他从维科那里引出一个警句来总结他对“有关这些品质的普遍观念与它们的特殊的社会表现之间的关系”的思考结果：“按照各种人类制度的本性，应有一种通用于一切民族的内心语言，以一致的方式去掌握在人类社会生活中行得通的那些制度的实质，并且按照这些制度在各个方面表现出来的许多不同的变化形态，把它们的实质表达出来。”①

从我的角度来看，温奇在此就是指出了一切交往和社会互动的可能性条件，这种可能性条件不再因具体的语言游戏而异，相反是寓于（先验）语言游戏之本质中的。或许可以这样说：他指示出一种理想语言游戏的既具有解释学意义又具有伦理学（以及自然法）意义的规范；而即使这种理想语言游戏没有完全被实现，或者被特殊社会的畸形状态所毁损了，我们仍必须在任何语言游戏也即在任何人类生活形式中把它设为前提。但这一“先验解释学”理论显然无碍于温奇去维护他早期的语言游戏-相对主义的某些基本前提。因此，在他的“理解原始社会”②这一论文中，温奇从一个维特根斯坦式的关于语言游戏所特有的“范式”的假定中，推出一个会引起争议的结论，即我们原则上不可能根据我们这个具有科学烙印的文化的标准，来批判伊文斯—普里查德所描述的非洲赞德族（Azande）文化③中的巫术信仰和魔法活动。

在这里，我觉得那些哲学家和实践社会科学家对温奇的结论所作的尖锐批评，是可以理解的，也是颇为公正

---

① 载《亚里士多德学会会刊》，1959年—1960年，第251页。关于这段话的解释，可参见阿佩尔：《从但丁到维科的人文主义传统中的语言观念》，第377页。（引文可参看维科：《新科学》，朱光潜中译本，第92页以下。——译者）

② 载《美国哲学季刊》，1964年，第1期，第307—324页。

③ 参见伊文斯-普里查德：《赞德族的巫术、预言和魔法》，牛津，1937年。

的。①遗憾的是，他们在作这种批评时，大多完全摈弃了维特根斯坦和温奇的基本假定，因而重新回到了客观主义"科学逻辑"（新实证主义或波普尔主义的变种）的立场上了。与此相反，我则认为，大有必要通过用维特根斯坦反对维特根斯坦或用温奇反对温奇的方式，对有关一种与社会生活形式交织在一起的语言游戏的基本理论探究，作一种批判性重构。

让我们从一种悖谬入手。如果像维特根斯坦实际上建议的那样，作为"给定的"（原始）事实的无数形形色色的语言游戏或生活形式，同时也就是意义理解的终极的准先验的规则-视界，那么，我们就不能理解这些不同的规则-视界本身如何能够"被理解"并且被"给定"为语言游戏了。当我们谈论作为准先验事实（在一种语言游戏-相对主义意义上）的给定语言游戏时，至少有一种语言游戏被排除在外并且被先行假定为先验语言游戏了。另一方面，各个不同的语言游戏对于哲学的先验语言游戏来说不仅是"给定的"可观察的现象；毋宁说，哲学的先验语言游戏必须原则上能够进入一切"给定的"语言游戏而解释性地参与其中——如果要让诸如理解奇异的生活形式这样的事情成为可能的话。②在此势所必然地就出现了一个关于不同规则视界之先验统一体的问题；这个先验统一体不可能是给定的，但却能够在那些准经验地给定的语言游戏之间先天地创设一种交往联系。因为要不然，某个人——哲学家或社会科学家——如何能够对"给定的"语言游戏作一

---

① 譬如可参看拉卡托斯和马斯格雷夫（编）：《科学哲学中的问题》（阿姆斯特丹，1968年，第377—432页）中的讨论。

② 这一悖论显然就是上面提到的作为解释学科学之前提的主体-客体关系的悖论。

种比较呢？但哲学家或社会科学家必须有能力通过一种特定的语言游戏，进入那些给定的语言游戏而超越地比较地参与其中。就此而言，温奇关于哲学家应当抱有“不作承诺的观点”的观点，就是自相矛盾的。① 因为，温奇和维特根斯坦的前提向我们表明，即使是哲学家也只有按特定的语言游戏前提才能进行理解和评价。而在温奇看来，哲学家必得进行理解和评价，因为否则的话，他就不能判断正确的或不正确的规则遵守活动。简言之，哲学家以及解释性社会科学家必须以某种方式参与所有对他来说是“给定的”语言游戏或生活形式，而不只是游离于这些语言游戏或生活形式之外来观察它们；但同时，他必须能够与所有语言游戏或生活形式保持批判性距离，这样，他才能对这些在世界中“给定的”语言游戏或生活形式作出比较，而不至于沉湎于其中的一个之中。在我看来，只有当哲学家或批判社会科学家能把自身维系于一种语言游戏，而这种语言游戏既是所有给定的语言游戏的前提，又能被视为(还)没有实现的理想，这时，上面所勾勒的任务才是可解答的。但到此为止，我仍还没有对语言游戏之间的具体的历史性关系作出考虑。

先验语言游戏这个假定，显然不同于那种仅仅根据人类生活状况的实际相似性（这种相似性可以通过经验-人类学的比较来加以确定），例如根据那些有关出生、死亡、性爱的制度，对文化间沟通问题的解决。在其“理解原始社会”这篇论

---

① 这种谈论让人想起卡尔·曼海姆的那个“自由漂流的知识界”的悖论前提，它意在把约束性意识形态批判改变成中立性知识社会学。“意识形态怀疑”由此即被普遍化，又被剥夺了其批判性功能。对知识社会学的批判，请参见伦克(编)：《意识形态》，新维德，1961年。

文结尾处，温奇似乎想对相对主义问题作这样一种解决。为此，如他在《自然与约定》中所做的那样，他又援引维科关于"文明世界"(mondo civile)之制度的"新科学"的论证，特别是援引了下面这段话(《新科学》，第332—333段)：

> 这个民族世界既然是由人类创造的，就让我们来看一看在哪些制度上全人类都是一致赞同的而且向来就是一致赞同的。因为这些制度就会向我们提供一些普遍永恒的原则（每门科学都必须有这样的原则)。根据这些原则，一切民族才被创建出来，而且现在还能保持下去。
>
> 我们观察到一切民族，无论是野蛮的还是文明的，尽管是各自分别创建起来的，彼此在时间和空间上都隔得很远，却都保持了下列三种习俗：它们都有某种宗教，都举行隆重的结婚仪式，都埋葬死者……①

这里，我认为这段话可以有两种解释：或者，理解的原则应从前面所说的作为社会事实的那些生活状况的比较的普遍性中推导出来；这样的话，人们仍然弄不清楚，为什么能够谈论可理解的制度——诸如与动物行为不同的制度。或者，文化间理解的原则就在于以下事实，即在所有人类社会中，出生、死亡和性爱总是已经在语言上被理解了，它们在语言游戏语境中乃是制度的参照点；在此种理解中——当温奇把出

① 参见维科：《新科学》中文版(朱光潜译)，人民文学出版社，1986年，第135页。——译者

生、死亡和性爱当作"限制性观念"或"限制性概念"来谈论时，他似乎是赞同这一理解的——，正是作为一切人类语言游戏之共同"范式"的比较性普遍生活状况，才使得沟通成为可能。但是，在我看来，这已经先行假定了"语法资质"（乔姆斯基）意义上的以及在"交往资质"（哈贝马斯）意义上的所有人类共有的语言资质。简言之，沟通之可能性和有效性的真正条件乃是先验语言游戏，而后者的实在基础和发生性出发点，当然就在于人类种族生活的基本事实中。维特根斯坦曾经说："假如狮子能说话，我们也能不理解它。"这话在我看来很不可信，因为正是语言资质，而不是被设想为无关乎语言资质的生活状况（诸如出生、死亡、性爱等），才把我们与狮子区分开来。

如果这一还非常抽象的"辩证法"原则上已经把对一种先验语言游戏的要求确立在一切语言游戏中了，那么，只要我们关注一下对两种语言游戏——它们包含在那种对外来生活形式的巧妙（"理解学的"）理解中——的特殊参与方式，这种要求就能得到具体化。作为两个完全相对立、相互封闭而不能比较的规则系统的对抗，这种对外来生活形式的理解或许根本就不可能进行；但历史地来看，通常情况下它们仍在异族的遭遇冲击和吸引中发生、甚至也在与自身传统的疏远或人为疏离中发生。因此，与狄尔泰所说的没有逾越生活的"共同领域"之语境[1]的"实用理解"不同，"解释学的理解"始于两个视界之间的一种"对抗"，而这两个视界同时已把一个先验解释统一体[2]设定为它们的可能性条件了。由于只有这一先验解释统一体，而不是诸如那些形形色色的实际确定的语言游戏

① 参见《狄尔泰文集》，第7卷，第5版，斯图加特，1968年，第146页。

② 也可参见本书第3、4章中，我关于一个指号解释统一体的指号学假定。

规则，才使得沟通的综合成为可能，所以，温奇的论点的模棱两可之处，在这里就可以得到揭示了；根据温奇的论点，只有在那些原则上能够被行动者本人理解的概念中，人类行为才能够或可以变成可理解的行为。这里的模棱两可隐含在"原则上"这个词中。如果它是在一种"给定的"语言游戏的已经确立的规则意义上来解释的，那么它就会导致上面所勾勒的两个相对主义悖论，也即说，就会出现一个要求，即仅仅从其自身出发去理解任何语言游戏（任何生活形式）。但这对于那些并非总是已经入门（维特根斯坦说："驯练"！）的外来生活形式的成员来说，必定是不可能的。相反地，如果对于社会科学的主体-客体来说，那种对社会科学概念的原则上的可理解性的要求，是参照在（社会科学家及其客体的）语言游戏之间的总是已经被设为前提的沟通之可能性而确立起来的，换言之，如果这种要求维系于先验语言游戏的综合统一体，那么，在我看来，温奇的论点就是一个基本的解释学原则。正如我们还要指出的，这个原则并没有被那种意识形态批判对人类生活形式和语言游戏的探究所取消。它现在基于这样一个前提——这个前提是维特根斯坦至少没有明确地加以反思的——，即任何作为语言-游戏的"语言游戏"（而这也即说，任何人类生活形式）原则上是不能通过哲学或批判性社会科学的自我反思而被超越和拓展的。

如果把温奇对外在关系与内在关系的区分也纳入讨论中，那么，在先验语言游戏与准经验地给定的语言游戏或生活形式之间的统一和区别的辩证关系，就会变得更加清晰。乍一看，温奇的区分非常适合于用来澄清下面这种彻底的区别，即一方面是在（意向）行为和概念（行为者原则上能够以这些

概念自己来阐明其行为的意义）之间的可解释的关系，另一方面是在自然事件之间的（因果或统计上）可说明的关系——这样两类关系的区别。但在这里我们应牢记，温奇的区分显然是从前期维特根斯坦的《逻辑哲学论》那儿得来的；而在这部著作中，这一区分一方面体现了笛卡儿-康德的主体-客体分离意义上的先验差异，另一方面也体现了一种在分析和综合之分离意义上的逻辑差异。于是自始就大可置疑的是，如若不作重大的修正，这样一种区分是否可以应用到后期维特根斯坦所想要的在行为与语言用法之间的"交织"关系上去呢？但即使我们自始就为交织在"生活形式"中的诸因素假定一个相互解释的领域，并且一味地坚持认为在诸因素之间不存在任何矛盾，困难还是会出现的。说人类行为和话语（概念）应当毫无矛盾地相互解释，这当然没错。这一要求在我看来就包含在一种理想语言游戏这个先验前提中了。那么，难道我们竟可以把这种关系一劳永逸地假定在"给定的"语言游戏或生活形式中吗？

在这一点上，方法论唯心主义对温奇的社会科学之语言-分析建基思想所作的指责，在我看来是有几分道理的。[①] 实际上，温奇恰恰是在它不能兑现的地方假定了这种（符合于内在关系的）只有作为先验语言游戏之规范才是可预见的理想的可解释性；在他看来就是在实际语言游戏或生活形式之不可超越的多样性的情形中，假定了这种理想的可理解性的。理想与社会现实的意识形态上的混淆——19世纪人文科学的方法论唯心主义即典型地体现了这一点——在这里表明为一

① 参见E·盖尔纳："新唯心主义：社会科学中的因果和意义"，载拉卡托斯和马斯格雷夫（编）：《科学哲学中的问题》，第377—406页。

种相对主义，这种相对主义认为历史不可能包含其可能的超越的规整性原则。在此我想谈谈一种“唯心主义谬误”，它构成了那种把可解释的关系还原为可说明的关系的“自然主义谬误”的观照点。同时我还想建议，我们可以在一个不排除其诸因素之间的矛盾的辩证统一体意义上，来解释维特根斯坦的“语言游戏”或“生活形式”中语言用法、活动、生活表达和世界解释之间的“交织关系”。在我看来，只有基于这一前提条件，关于“内在关系”的谈论才能从逻辑数学系统转移到“给定的”社会生活境况上来。

这就意味着，一方面，我们必须始终是在一个具有词语和行为（以及知识）之内在关系的理想语言游戏的语境中，按其潜在的可理解性甚至真理性或规范伦理正确性，解释学地严肃对待人类行为和词语。这一要求（即加达默尔的“完美性先见”）[1]来自理想的沟通统一体这个先验前提；每个本身说话或倾听他人说话的人总是已经作了这种沟通。（而且因为在我看来，一种“私人语言”是不可思议的，从而就连每个个体的孤独思想和行为，也总是已经维系于上面指出的理想交往共同体中的理想语言游戏了。）但另一方面，我们同时也必须考虑到这样一个事实，在给定的语言游戏或生活形式中，行动和概念之间或多或少存在着脱节，甚至矛盾。如果我们试图使这些脱节或矛盾变得可以理解，那么在我看来，我们无论如何也要把那些“外在关系”（例如“可说明的”因果关系）考虑在内，也即那些在无意识的观念与强制的行为方式之间，或者在内在于实践的旨趣（也即不是在概念上被阐明的意义动机）与作为

---

[1] 参见加达默尔：《真理与方法》。

"制度性虚构"① 的官方语言调控之间的"外在关系"。当然，戈们不能仅仅根据规律假设来说明这些外在关系，相反，我们必须把它们理解为那样一些内在关系，这些内在关系由于某些禁忌规则而不能被纳入到某个给定生活形式的语言游戏中。在我看来，意识形态批判的方法论程序，恰恰就体现为这一关于准因果说明和深层解释学理解（特别是对无意识目的论上的行为）之间的结合，这种结合逾越了实际语言用法和对社会生活形式的实际自我理解。因此，这种意识形态批判也就无损于那个先验解释学的基本主张，即对于批判性生活形式的成员们来说，他们的动机假定原则上必须是可以理解的。以下事实证实了这一点，即作为公共批判的意识形态批判，原则上也促使那些被批判者去作一种更深刻的自我理解。实际上，意识形态批判自始就要求先验语言游戏的综合统一体，从而假定这一统一体原则上能够从每一个语言游戏出发通过对实际规则包括"规范"的反思性自我超越而得到实现。

确实，在我看来，行为和概念越是疏离于工作之作用领域——它即便在原始文化中也已经先行担负着对实验性科学的谬误的检验——，我们就越是必须考虑到意识形态关系。这并不是说，在文化的所谓高层"领域"或"上层建筑"领域，在马克斯·舍勒所谓的"教化知识"和"救赎知识"② 的领域中，就理所当然地不能假定任何无矛盾的语言游戏了。

然而，在此我们借助于皮尔士③、杜威④和马克思，就应当

---

① 参见A·格伦：《原始人与后文化》，波恩，1956年。

② 参见马克斯·舍勒：《知识形式与社会》，伯尔尼/慕尼黑，1960年，第3版

③ 特别可参见"信仰的确立"，载《皮尔士文集》，坎布里奇，麻萨诸塞，1[illegible]3[illegible]年，第5卷，第358节以下；另请参见我的《皮尔士思想之路》。

④ 特别可参见杜威：《哲学的改造》，纽约，1920年。

注意这样一点，即在上述领域中，我们必须予以最严肃、最详尽地考虑的，乃是由于专制性压制以及词语和行为的禁忌化而造成的对合理性交往和社会“联合”（马克思）的限制，简言之，我们必须关注意识形态对社会化的人类之自我异化的固定。但在语言游戏之理想功能确实面临这样一些明显的扭曲的地方，我认为我们还必须假定那些相异的规则视界，它们作为世界-理解的终极标准或范式，与那种置身于无限沟通的解释学理想之下的文化所具有的规则视界具有平权的地位。这也就是说，我们决不是要用“科学”和“技术”意义上的现代西方科学的标准，来衡量所有神话、宗教以至于衡量所有形而上学的世界观纲领。① 就原始实践活动而言，只有当它们本身作为伪技术——它们既承认经验证据又对不期而至的结果无动于衷——被迫置身于实验科学和技术的标准之下时，人们才能按这种标准对它们作出评判。实际上，我觉得赞德族的巫术试验以及所有可比较的魔法，② 就有这种情形；相反地，例如印度的瑜伽功，就不是这样了，因为在瑜伽功中至少包含着一个合理性的内核，即一种在客观主义科学和技术意义上来看是不能实现的知识和技能。③ 同样地，我认为，我们也可以区别以下两种神秘主义：一种也许是科学主义者所理解的“神秘主义”，即对合理性交往进行限制或者设立禁忌的魔法仪式

---

① 在我看来，这就是温奇反对赞德族文化的批判者们的最得力的论点。参见“理解原始社会”，载《美国哲学季刊》，1964年，第1期；另见“答I·C·贾维”，载R·博格和F·乔菲（编）：《行为科学中的说明》，坎布里奇，1970年，第249页以下。

② 我想把这里所说的“魔法”概念与“神话”概念区分开来。尽管两者在原始文化中是“交织”在一起的，但是神话能够包含真理的一个“先行显现”（Vorschein）（E·布洛赫），而魔法在我看来可以被界定为技术观念的反常现象。

③ 在我看来，这一点可以根据一种对深层心理学和“自发练功”的认知人类学解释来加以揭示。

活动，另一种是谢恩卡拉(Shankara)或艾克哈特(Eckhart)大师的伟大的心智神秘主义，后者恰恰不具有对文化生活形式作仪式性固定和隔绝的功能，相反，它倒是引发了一场思想解放运动。①

当然，在上述思考中重要的并不是我是否正确地评价了所举的例子，而是对具体的社会历史和精神历史概念的阐释；在这种社会历史和精神历史中，根本就不存在关于作为生活形式的语言游戏的封闭的规则的世界——相反地，至少在原始文化中，这种封闭的规则视界的存在是可以被证实的。我认为在这一无疑本质上是由西方文化促成的人类普遍历史中，不仅对科学技术领域来说，而且对文化的所有维度来说，至关重要的事情乃是：在给定的生活形式中并且面对在这些生活形式中的非理性的交往障碍，去不断地实现那种总是已经被设为先验前提的理想语言游戏。这乃是*一种解释学的启蒙*，它不是任*一切如其所是*。这种解释学启蒙的目标，如若没有把那种*意识形态批判*② 包括在内，当然是不可能达到的；而这里所说的*意识形态批判*，必须自信有能力担当起批判整个生活形式及其公共语言游戏的任务。依我之见，这一任务要求我们能够在一种相对主义解释学的岩礁魔妖③ 与一种独

① 在我看来，批判性社会科学除了要与那种放弃了作为解放性进步之维度的历史的解释学相对主义保持距离之外，同样还应当与一种独断的科学主义划清界线，因为这种科学主义在神话、形而上学和神学传统以及人文科学对这些传统的世俗化中只能看到某种具有意识形态功能的无意义（"空洞公式"）(E·托皮奇、H·阿尔伯特)。参见本书第2章。

② 参见本书第2章：另可参见阿佩尔："社会科学的型式"，特别是最后一部分。

③ 意大利墨西拿海峡上的岩礁上有希腊神话中的六头女妖，称Skylla(岩礁魔妖)：岩礁对面的大漩涡名为查利勃第斯(Charybdis)。德语中"在Skylla 与Charybdis之间"意谓"腹背受敌、进退两难"。——译者

断的客观主义批判的查利勃第斯大漩涡之间游刃有余——前者为了语言游戏单子的多元论牺牲了它本身的可能性条件，而后者则不再容纳任何真实的话语。我坚信——借此我也就回到了本文开始所探讨的标题论点上——上述哲学和批判性社会科学的目标，只有随着无限交往共同体在社会自我维护系统[①]的语言游戏中的实践上的实现，才能最终达到。

① 参见哈贝马斯和吕曼：《社会理论或社会技术》。

6 乔姆斯基语言理论与当代哲学：一个科学哲学的案例研究

6.1 问题与纲领性论点

我毋需专门来讨论乔姆斯基的语言理论对于当代语言学的特殊意义和重要性。由于我的研究课题，我也几乎不具备从事这项工作的必要能力。假如在以下的探讨中，我不得不对一些问题采取某种立场，那也是因为，乔姆斯基和他的追随者所掀起的语言学革命的方法论问题，实际上与我想要讨论的关于这一语言理论与当代哲学的关系问题是不可分割的。

事实上，语言学与哲学的关系从未像在今天那么紧密。也许乔姆斯基本人会说得更准确些：自从理性主义和浪漫派的语言哲学和"哲学语法"被印欧语系比较语言学和所谓现代经验描述语言学取代以来，语言学与哲学的关系从未像在当代这样紧密。① 先抛开这一点不说，实际的情形是，在乔姆斯基

① 参见乔姆斯基：《语言与心灵》，第1章。

学派的语言学与现代哲学(首先是"分析"哲学)之间，存在着一种并非总是平和的共生现象——一种也牵涉到数学和自动化理论领域的深刻的语言游戏交叉现象。因此，立即可以看出，如若没有现代分析哲学及其数理逻辑的思想方法这个背景，那么乔姆斯基的生成转换语法理论是不可设想的。另一方面，正是这一紧密接触，才有可能使得他这一作为是有认识论意义的，也许甚至是有元逻辑意义的心灵理论的语言理论，对分析哲学产生了革命性的反作用。

从麻省理工学院① 语言学的角度全面总结这些反作用，这是卡茨所作的特别努力。从60年代初以来，卡茨一直试图(最初是与弗多一起)通过一种普通语义学来拓宽乔姆斯基的句法理论，并且在此基础上以语言学方式来论证逻辑的基础。② 最近，他在《语言哲学》(1966年)一书中端出了一种对本世纪语言分析哲学的整个发展的批判性重构，并且要求在一种语言理论的综合意义上，一方面克服卡尔纳普的"构造性语义学"的片面性，另一方面也克服"日常语言哲学"的片面性。

此间已发表的乔姆斯基在科学哲学和科学史方面的自我解释，在哲学要求上则要谨慎一些。③ 在此特别引人注目的是

---

① 从40年代末开始，乔姆斯基一直作为美国海军部的雇员在麻省理工学院从事人工语言研究，师从语言学大师哈里斯，并在那儿形成了其思想、学派。——译者

② 参见J·J·卡茨和J·A·弗多："语义理论的结构"，载《语言》，总第39期，1963年，第170—210页；另见卡茨和弗多(编)：《语言结构——语言哲学读本》中的有关文章。又见Y·巴尔-希勒尔对此所作的批判，载《语言》，第43期，1967年，第526—550页(重印于巴尔-希勒尔：《语言面面观》)。同样，M·比尔维希在"结构主义：历史、问题与方法"(载《教程》，第5期，1966年，第144页以下)中，也将卡茨意义上的语言学当作了"逻辑的基础学科"。

③ 参见乔姆斯基：《当前语言学理论中的论题》；《笛卡儿语言学》；《语言与心灵》；"语言学与哲学"(载悉尼·胡克：《语言与哲学》，纽约，1969年，第51—93页)。

他在语义学方面的审慎态度，或者说他对在语义学和一种“行为”理论中还有待确立的问题的清醒认识。但我认为，乔姆斯基的研究方法和思想风格——与分析哲学的通常思想前提相比较——所具有的哲学革命性，在他自己的著作中要比在卡茨的明确的语言哲学中，更能清晰地表现出来。

在以下对乔姆斯基及其学派的哲学思想的批判性评价和某种定位中，我想凭靠两个参照系。与卡茨[①]不同——他只是把乔姆斯基的理论与分析哲学联系起来——，我们首先要提到的是一个并不仅仅限于英美的、更为广大的参照领域，也即对目前正在相互竞争的三种科学哲学形式作范式性区分：(1)逻辑经验主义；(2)批判理性主义；(3)人文科学和社会科学的解释学—辩证法哲学。但在我们用这一参照系来定位或评价乔姆斯基思想的尝试中，出现了一个我们下文将要表明的困难；这一困难特别表现在我们对乔姆斯基思想与批判理性主义或解释学—辩证法哲学的关系的认识上。在我看来，这种困难一方面有对象本身的原因，也即是由于语言在本质上既是自然的又是人工的，既是从必然王国向自由王国转变的媒介，自身又是与本能相联系的东西。面另一方面，这一困难或许还因为，乔姆斯基的语言理论是片面的，或者说是不完整的。在我看来，这种片面性或不完整性主要在于它缺乏一种恰当的语义学，并且缺乏一种以语用学方式加以拓宽的语言资质理论——而恰恰是后者才使得乔姆斯基所设定的行为理论成为可能的。

为了表明这一点，同时也为了借此能够阐明一种解决乔

① 卡茨：《语言哲学》，纽约，1966年。

姆斯基的科学理论上的困难的可能性，我将在本文的最后部分中运用莫里斯或皮尔士① 的三维指号学参照系，也即关于句法的、语义的和语用的指号维度或指号科学的区分系统。但我将更灵活地来使用这一参照系，也就是说，不是在莫里斯所采纳的行为主义或逻辑经验主义的意义上，而是在从皮尔士、罗伊斯和米德那里发端的先验语用学的或先验解释学的指号学的意义上来使用这一参照系。② 此外，我还将参照一些新的讨论一门"系统语用学"的基础问题的著作；在这些著作中，乔姆斯基的"资质"概念已被拓宽或发展为一种"交往资质"理论。③ 我希望这将使我能够把乔姆斯基的探究置于其发展的可能性之中。与此相联系，我也许还能回答这样一个问题，即何种类型的哲学的科学理论能够最公正地对待乔姆斯基的语言学理论。这样一来，我就将能表明，这种语言学一方面必须根据语法规则生成的准自然法则和特殊语法的选择的边界条件来"说明"那种作为人类学事实的本能语言资质的准自然现象；而另一方面，它又必须根据关于语言科学的个体和客体的语法资质和交往资质，来"理解"并且——以规范上正确的方式——重构那种在"话语"和"理解"中对语法规则所作的灵活的、创造性的以及（在规范意识的意义上）自我阐明的应用。正

---

① 参见莫里斯："指号理论的基础"，载《国际统一科学百科全书》，第1卷，第2版，芝加哥，1938年。

② 参见本书第3章、第4章。

③ 参见D·冯德利希："麦考莱的深层结构"，原为向第三届语言学大会（史特丹弗尔斯，1968年10月1日—4日）递交的论文；冯德利希："语用学、言语情境、指示词"，载《文学研究和语言学杂志》，第1卷，1971年第1—2期，第153—190页；另见冯德利希："语用学在语言学中的作用"，载《德语教学》，总第22期，1970年第4期，第5—41页。也请参见哈贝马斯："关于一种交往资质理论的引导性说明"，油印本，1970年；以及哈贝马斯："关于一种交往资质理论的准备性说明"，载哈贝马斯和吕曼：《社会理论或社会技术》，第101—141页。

是当代语言学理论-构成所处的这一中间位置——在法则-说明性自然科学与解释性社会科学之间——使得它成了一种科学理论的“案例研究”的范例性课题。

6.2 乔姆斯基语言学及其与科学哲学的关系

首先我要简略地提出作为理想型式的当代科学哲学的三种主要立场：

1．第一种立场是（经典的）“新实证主义”或“逻辑经验主义”。依我的理解，它是对经典“经验主义”的发展。这就是说，它把具有符号-数学形态的形式逻辑当作理论构成中除了经验材料之外的独立因素了；但这样一来，借助于这种独立因素，也即借助于一种形式化的运算语言，科学的一切理论构成特别是概念构成，都将被归结为观察材料。当后期卡尔纳普发现自己不得不在“理论语言”与“观察语言”之间作出区分，并且当他认识到所谓的“理论概念”（例如它们在牛顿万有引力理论或者量子理论中居有中心地位）表现为整个理论的一个功能，从而也就不能借助于逻辑直接还原为经验材料①时，在我看来，卡尔纳普已经逾越逻辑经验主义的限界而走向第二种型式即批判理性主义了。他所迈出的这一步的要义，在施太格缪勒下面这段话的描画中得到了很好的说明（在此引用一个无可置疑的证据）：

---

① 参见卡尔纳普：“理论概念的方法论性质”，载H·费格尔和M·斯格列文（编）：《明尼苏达科学哲学研究》，第1卷，明尼阿波利斯，1956年，第38—76页。

按照旧经验主义的观念，被理论家引入一切经验科学的只是那些能够借助概念手段加以定义的概念，这些概念可供观察者使用；而理论家所做的只是对所观察的结果进行总结，并且把它们概括为一般的规则陈述而已。但是现在产生了关于理论家的任务的这样一种观念，即理论家所要作的远远超出了概括所观察的规律性。此外，他还必须构造一个新的概念系统，这些概念中有一些是完全不能还原为可观察的东西的，另一些也只能被部分地还原为可观察的东西；另外他还必须设计出一个包含有新创造概念的规则系统；最后，他必须提供一种对他的系统的解释，这种解释只需提供一种局部经验的说明，但仍然必须足以能使这种理论系统被用来预见可观察的事件。①

2. 对于上述描画，我觉得必须在批判理性主义意义上作以下彻底的表述：理论家根本就不可能把诸如那种在主体间可使用的材料当作前提假定出来——他或许可以借助于逻辑（例如用归纳方法）从这些材料中推引出理论；毋宁说，理论家必须从自身出发发挥自发的创造力，用理想化的概念或理论来研究现象，而且只有根据这些概念或理论才能把现象揭示为与科学相关的材料。批判理性主义确立了那些“充满理论的”说明性假设，这些假设不能与纯粹描述的“特征概括”相混

① 施太格缪勒：《当代德、英、美哲学主流》，多德雷赫特，1969年，第349—350页。

淆，① 相反，它们敢于假定一种在所谓"观察材料"背后的实在性；由此，批判理性主义就认识到了现代数学物理学的经典理论构成的典型特征。简言之，批判理性主义并非首先在经验材料和逻辑中，而是在创造性的理论构成中，看到了科学的基础；在他们看来，逻辑和材料只有在创造性理论构成的语境中才成为相关的——诸如一种在物理学或语言学的理论构成意义上的相关性。这一立场的思路（例如波普尔及其学派就是这一立场的代表）不但与那种对康德的哥白尼式转向的依赖相一致，此外甚至还与人们对前康德式的理性主义形而上学的"启发式的"、"阐明性的"和"科学批判的"功能的承认相吻合。② 可以说，这种形而上学将作为一个不可或缺的背景进入到科学的策略、方法论的境域之中；而这种科学的理论构成必须总是在经验上可检验的，也即说，必须总是可证伪的——不管这种证伪是多么地间接。

3．但批判理性主义作为一种科学逻辑，与逻辑经验主义——我们还可以补充说：与黑格尔之间的近代具有科学主义倾向的哲学——具有一个根本性的共同前提：知识的主体与客体的严格分离，这个前提对于所有自然科学来说事实上是不可否弃的。③ 这就意味着，这两种类型的科学逻辑都认为原则上没有必要考虑以下事实：在作为人文科学的社会科

① 参见图尔明：《预见和理解——一个关于科学目标的研究》，1961(1968)年，伦敦；1969年，法兰克福，德文版。

② 参见L·舍费尔："波普尔思想中方法论与形而上学的矛盾"一文对波普尔的讨论，载《一般研究杂志》，总第23期，1970年，第856—877页。

③ 如果说在微观物理学中撇开观察者就不可能系统地表达关于基本粒子的位置或脉冲，那么，首先，这里并没有端出任何一种在自我认同的"理解"意义上的知识的主体和客体的中介化，其次，这里重新确立了在关于粒子集合的行为的统计性陈述层面上知识的主体和客体的分离。

学中，知识的客体本身根本上就是科学的潜在主体，更确切地说，就是社会科学家的一个共同主体(Kosubjekt)，它之引发社会科学家的兴趣，不但因为它是一个观察、描述和行为"说明"的课题，而且(甚至首先)也是一个交往伙伴，从而也即是关于意向意义的"理解"的课题。(事实上，终止与自然的交往，也即放弃对意向意义的"理解"，乃是近代自然科学的前提条件。①)而那个至少吸引了自黑格尔以来(特别自狄尔泰以来)的不少德国哲学家的问题是：随着人或者社会及其历史成为研究课题，是否会出现一个原则上是新的科学哲学意义上的问题情境。如果对这一问题的回答是肯定的，而社会被当作一个首先必须被"理解"的科学的主体和客体，那么，我想把这一立场称为科学哲学的"解释学-辩证法"立场。

也是为了把这一基本立场当作一个参照系应用到当代语言学中，我想以当代的方式来重构它的两个基本设定。下面对解释学-辩证法立场的阐述，只有借助于本世纪哲学中的准语言学的("语言分析的")方法才有可能。我们的阐述没有全面地考虑一种解释学-辩证法的科学哲学所具有的历史批判功能，而是集中讨论规则分析的形式上的边界情形。但正因此，我们的阐述对语言来说才具有科学哲学意义。

1. 如果我们从后期维特根斯坦或者从温奇对维特根斯坦所作的解释②出发，我们就可以说，与自然科学家相对立的

① 参见阿佩尔："'理解'：一个作为概念史的问题"，载《概念史档案》，1955年，第1期，第144页。

② 温奇：《社会科学的观念及其与哲学的关系》，1958(1966)年，伦敦；参见阿佩尔："'语言分析'哲学的发展和'人文科学'问题"，载《哲学年鉴》，第72期，1965年，第239—289页(英译本为《语言分析哲学和"人文科学"》，多德雷赫特，1967年)；并参见本书第5章。

社会科学家必须提出和回答的决定性问题乃是：科学家哪怕只是为了"描述"所谓的"材料"也必须把它们搬用到科学的人类客体的行为上去的那些规则，是否也为这些作为行为主体的客体本身所遵守？例如，为了知道我正在"观察"其行为的某个人正在阅读、听收音机、下棋、使用开关等等，我所能凭靠的标准是什么呢？语言学家如何能够知道一个"以母语说话的人"确实正在说话，并且知道他说话时遵守着某些规则呢？诸如此类的问题的答案只有通过一种与客体的语言游戏交往才能获得，不管这种语言游戏交往是多么间接，在反思上多么被间距化。这也就是说，此类问题的答案只有通过一种"理解"(Verstehen)方法才可能获得。因此，将要在社会科学中应用的概念，原则上[①]必须能够为那些作为科学之潜在主体的客体使用到自我理解中去。在我看来，这乃是当代对"解释学"或"主体-客体-辩证法"的一种基础论证的基本出发点。

2．对这一"先验解释学的"立场的第二个基本要求，我们可以作下面的表述：为了对一般科学作一种先验的基础论证，就必须求助于无限的理想交往共同体的批判性话语。只有凭着对这样一个共同体的一致性共识的参照，科学的真理观念才能得到界定。[②] 换言之，对于语言所关涉的主体的语用维

① 社会科学的概念实际上不需要得到被描述的社会的任何成员的理解；同样大可不必的是，根据一个被客观化的社会的实际现存规则去理解这些概念。需要的倒是——也恰恰是为了对人类社会行为作一种意识形态上间距化的和超越性的描述或准说明——就连这一描述或说明的客体，原则上也有可能通过批判性自我反思而超越其语言性的自我理解，并且成为那个包含了社会科学家在内的交往共同体的成员。参见阿佩尔在"'语言分析'哲学的发展和'人文科学'问题"中对温奇的批评；另见本书第5章。

② 参见阿佩尔："皮尔士导论"，载皮尔士《文集》第1卷，法兰克福，1967年，第13—154页；以及皮尔士《文集》第2卷，法兰克福，1970年，第11—214页。并参阅本书第3、4章。

度，我们不能像“科学主义”通常所做的那样，把它归结为经验科学的一个（可观察的）客体；毋宁说，我们必须根据皮尔士或罗伊斯的先验语用学，把这一语用维度纳入科学家“解释共同体”中来加以讨论。这就必须要求在科学家的无限交往共同体中的先验解释统一体，后者乃是康德意义上的“意识本身的先验统一体”的当代等价物。但在社会科学中，我们所设定的这个理想交往共同体不可能仅只包括科学家；因为解释学的假设的正确性恰恰不可能由纯粹的“观察”来证实或证伪，相反，它只能通过以下事实才能被证实或证伪：即科学家必须至少部分地抛弃观察者立场，以便作一种启发式反思的参与，即参与到有待理解的语言游戏中去。而这种参与之所以可能，是因为社会科学的主体-客体原则上能够遵守已经过反思的规则（即在某种意义上所作的一种“元交往”）；正因此，在社会科学中，作为科学的一致性构成之可能性条件，理想交往共同体最终必须把作为科学的主体-客体的社会包括在其中。在这里，对先验哲学的指号学改造与那种我们前面所阐明的、非心理学主义的解释学探究（在一种先验解释学意义上）交合在一起了。

现在，以上面所勾勒的参照系为背景，我们来试着确定乔姆斯基语言学与科学哲学的关系。相对而言，在此我们不难在“逻辑经验主义”与“批判理性主义”之间作出抉择。乔姆斯基的科学哲学著作，从他对斯金纳行为主义的批判（1956年），经《语言学理论中的当前问题》（1964年），直到《笛卡儿语言学》（1966年）和《语言与心灵》（1968年），构成了一种独特的辩护，即赞成“批判理性主义”意义上的坚固的理论构成，反对所谓“当代语言学”① 的一切“发现模式”，后者在逻辑经验主义

上把自身理解为归纳主义的和直接关涉于观察的。乔姆斯基区分了作为语言科学的真正课题的语言"资质"与在语言表达的素材中给定的"行为"；这一基本区分同时也意味着一种(生成的)理论构成(在递归函数数学意义上)的方法论决断，这种理论构成原则上超越了一切观察材料，并且只能十分间接地借助于经验来检验。[②] 在对卡尔纳普或巴尔-希勒尔的辩析中，[③] 乔姆斯基（类似于后来的卡茨[④]）早就把"逻辑句法"和"语义学"对于语言学的价值说成是极其无足轻重的。逻辑经验主义企图通过对科学语言作数学上的形式化来保证任何一种理论构成的明确性和无矛盾性，并借此提供理想语言的范式作为语言科学的衡量标准；与此相反，乔姆斯基对语法的数学化则要求直接来自语言学的理论构成本身——类似于牛顿对物理学的数学化来自其万有引力理论。他的数学化语法的"构成"规则和"转换"规则，实际上并非植根于纯粹的约定，也不同于卡尔纳普的语言构造中的相应规则；相反，它们吻合于生成语法的思辨-理论的探究。从这种探究来看，一种语言

---

① 乔姆斯基把他的老师Z·哈里斯的著作(特别是《结构语言学的方法》，芝加哥，1951年)看作是布龙菲尔德学派为了解决"发现模式"问题所作的经验主义的，以素材为取向的努力的范例。在《句法结构》(1957年)出版以前，乔姆斯基本人曾试图把这种模式精确化，并且得出结论，认为在那些能通过语法生成的句子与一个来自语言的样本之间存在着原则性区别。在其后来的著作中，他从这一差别中发展出关于"资质"与"行为"的区分。参见J·莱昂斯：《乔姆斯基》，第34页；第38页以下。

② 下面这种反对N·古德曼经验主义而对"理性主义的""天赋观念"假设的辩护是有代表性的："如同在其他学科中，在语言学中，我们也只能希望以这种间接的方式……为这些并非陈腐的假设找到证明材料。古德曼所设想的那种直接的实验证明，简直是不可能的……"(乔姆斯基：《语言与心灵》，第72页)。

③ 参见乔姆斯基在"逻辑句法和语义学——它们与语言学的相关性"（载《语言》，第31期，1955年，第36—45页)中对巴尔-希勒尔的讨论。

④ 参见卡茨：《语言哲学》，第24页以下。

的所有句子的"深层结构"必须能够在"构成规则"（以及"词汇库"）的基础上产生出来，进而借助于"转换规则"，就必然能生成其"表层结构"。在这里，乔姆斯基类似于后期的波普尔，遵循的是作为现代科学之范式性基础的17世纪的理论构成。由于他最后与巴洛克时期理性主义哲学的引起争议的联系（例如与笛卡儿的"思维体"概念，与"天赋观念"学说，以及在本文的语境中与莱布尼茨关于作为"普遍语义学"之组合特征的"简单观念"的先天秩序所持有的柏拉图式前提的联系①），乔姆斯基在对形而上学的恢复方面，似乎比诸如波普尔学派之类要走得更远。但我们不可高估这一传统意识很强的态度的系统作用。对乔姆斯基来说，他与传统理性主义的联系有着一个不言自明的前提，这个前提始终是：这些关于知识的先天前提的学说本身并非先天为真；相反，它们应作为实质性内容而进入现代语言学的那些经验上可检验的假设之中，而现代语言学作为语言能力或语言习得的理论已被整合到心理学之中了。这样，乔姆斯基就把先天论或理性主义的认识论立场改造为关于语言可得的天赋机制或图式的经验心理学假设了。②他想以这种方式最终像牛顿对笛卡儿的广延物所作的那样，对笛卡儿的思维体作相同的处理。正如他在《语言与心

---

① 参见乔姆斯基：《语言与心灵》，第1章。

② 尽管如此，乔姆斯基拒绝G·哈曼提出的"随机应变的经验主义"的名称，因为这个名称在以下抉择面前是中立的："我所关心的问题是：是否存在着'各种观念和原则，它们以相当严格的和高度缜密的方式决定着已习得的知识的形式'；或换个角度说，'习得手段的结构是否局限于某些基本的外围处理机制……以及某些分析的材料处理机制或归纳原则'"。（乔姆斯基："语言学与哲学"，1969年，第90页；他自己的引文见乔姆斯基《句法理论诸方面》，1965年，第47页。）即使有了这一直观地把先天论的思辨精神纳入一种经验上可检验的理论构成的框架内的论辩方式，我觉得乔姆斯基依然遵循着批判理性主义的方法论原则。

灵》中所指明的，①他想要实现一种在17世纪和18世纪被耽搁了的可能性，即建立一种与牛顿物理学相类似的并且与之构成互补的心灵理论。我们也许可以说得尖锐些：乔姆斯基想成为研究思维体的牛顿。

但是这一关于科学地复兴传统哲学理性主义的纲领却提出了一些十分深刻的哲学问题。那么，实际上是否有可能使传统知识论意义上的知识的一切先天的前提成为经验上可检验的、具体科学的假设构成的对象呢？例如，有可能使莱布尼茨所假定的可组合观念的先天秩序成为开列的普遍的语言语义学的特征的经验假设的一个对象吗？②或者，有可能使用那个关于人类精神的自发创造性设定——这是一个从笛卡儿经康德和德国唯心论直至威廉·冯·洪堡贯穿始终的前提设定——成为一个关于某个既有限制性又有生成性的本能机制的语言学或心理学假设的对象吗？在《语言与心灵》中，这似乎就是乔姆斯基的真正意图。这种意图诱发出关于一种本身也要通过具体科学的假设构成才能在经验上可检验自身的形而上学的观念；在19世纪，诸如皮尔士就已对这种形而上学作了设想，而乔姆斯基也想在有关猜测或以本能为依据的假设构成的外展推论式逻辑中追随皮尔士。③

---

① 乔姆斯基：《语言与心灵》，第1章。

② 正如比尔维希（"结构主义：历史、问题与方法"，1966年，第96页以下）所特别表明的，关于开列的一般语义特征的假设能够类比于罗曼·雅各布森所开列的一般的、基本的语音特征的假设。这样，我们或许面临一种关于作为整体的人类可能的意义构造（比较胡塞尔！）的可能性的先天条件的经验人类学的说明。这一理论与已由J·冯·于克斯屈尔和K·洛伦茨所提出的关于人类的本能先天性的生物学-人种学假设情况非常相似。参见乔姆斯基：《语言与心灵》，第81页以下。

③ 参见乔姆斯基：《语言与心灵》，第78页以下，以及《语言与哲学》，第64页。

然而，如果我们考虑到，乔姆斯基似乎（至少是部分地）把康德的先验哲学纲领转换为一种经验上可检验的认识论纲领，[①] 那么，上面的问题就会变得十分自相矛盾。

这样一来，我们就会在这一关于人类语言能力的语言学-心理学的理论那里见到一种经验科学，它（同时）把自身的可能性和有效性条件当作对象了。这实际上就相当于比尔维希关于逻辑的语言学基础论证的假设；而这一假设本身又依据卡茨的要求，即要求能够在语言学上解决那个关于分析判断和综合判断的区分的问题（通过对康德思想作一种积极的发展）。[②] 但我们如何能够设想一种经验上可检验的理论构成——而这一理论构成为了达到这个目的又不必作出本身不可能在经验上置疑的前提（至少是逻辑意义上的前提）？[③]

乔姆斯基在一次与斯图亚特·汉普希尔的讨论中[④] 说明了他是如何来设想对这一问题的解决的：事实上，科学家能够设想一种语言，这种语言与他乔姆斯基所假定的形式上的普遍因子的结构（例如转换规则的结构从属性）并无联系；由于这一事实，乔姆斯基总结说："语言能力之外还有别的能力。"

---

① 参见乔姆斯基：《语言与心灵》，第81页以下。乔姆斯基在此引证了皮尔士和洛伦茨，后者实际上主张要复兴康德的观点。关于皮尔士把一种先验探究逻辑的规范要求与一种本能进化的经验的（外展推论-归纳的）形而上学概念融合起来的努力，请参见我的专题著作《皮尔士思想之路》，第二部分。

② 参见比尔维希："结构主义：历史、问题与方法"，第144页以下。

③ 这一问题也以一种更普遍的形式出现在那种企图向哲学，从而也向它自身外推经验科学的证伪原则的批判理性主义哲学中。所以，阿尔·伯特（在《先验的幻想：阿佩尔的语言游戏及其解释学的上帝》中）并没有认识到，批判理性主义只有或只要把其原则和前提与证伪主义原则分离开来，才能与彻头彻尾的怀疑论分清立场。

④ 参见乔姆斯基和斯亚特·汉普希尔关于语言的讨论（英国广播公司第3套节目，1968年6月8日），重印于M·莱斯特（编）：《应用转换语法读本》，第100—113页。

但是他认为，我们应该用类似于由他所假定的语言能力的方式来认识和研究这些内心能力。这样，他认为，我们就会得出结论：这些内心能力也表明为经验上有限的能力。这一答案在我们所描绘的科学理论探究意义上来看是前后一致的；但凭着这一答案，乔姆斯基仅仅是把先验观点的悖论尖锐化了。因为他假定，我们也会发现这些经验的普遍的限界，从而证明它们是可超越的。这里出现的问题几乎不可能通过以下主张来解决，即我们能"辨明青蛙的局限性，而某些比我们更复杂的生物机体说不定能辨明我们的局限性"。因为正是我们在运用乔姆斯基的方法的过程中既发现又超越了我们本身的经验的、普遍的局限性。在此问题情境中，看来只有两种具有哲学意义的可能的解决办法：要么我们否认乔姆斯基的可能发现的先验哲学意义，但这种否认会极不妥当地蕴含以下意思，即人类语言能力的基础与(逻辑)论辩能力和认识能力的基础毫不相干；要么，我们就采纳一种关于人类思想和认识的先验前提的辩证观点。根据这一辩证观点，只要"经验的天赋形式"至多是在哲学上被设定的，而不可能成为一种经验上可检验的假设构成的对象，那么，它们也就是经验之可能性的先验条件。但如果后一种选择是成功的，创造性精神就在某种意义上超越了自身，并且通过与自身间距化而成为仅仅与经验相关的事实——就如同在生物进化中，自发创造力的发展(根据熵定律，这种发展是不符合事实的)抛弃了有机体生命的极端特性化。

从乔姆斯基语言学的基础问题中产生出上述这些基本哲学问题，这是不足为奇的。如果科学家要以恰当的方式去探讨人类的语言能力——正如乔姆斯基所认识到的，这是不可

能通过一种关于"习惯"形成的经验理论来实现的——，那么，从科学哲学上来看，他实际上就面临着一项与牛顿在建立其物理学时根本不同的任务：科学家并没有把他自己的知识的主观(先验)前提丢弃一边，相反，在某种程度上他必须把它们作为科学知识的对象来加以研究。即便在这里，诸如乔姆斯基的雄心勃勃的语言学，能否完全以一种自然科学意义上根据规律进行说明的理论的榜样来理解自身，也是颇成问题的。难道它不是具有——至少也具有——一种对人类的规则资质作规范性重构的理论的特性吗?就其是一种规范性重构而言，生成语言学就不能从一种与经验上可检验的理论（例如牛顿物理学）的类比中来加以理解，而是要从一种与构造性（操作性)逻辑和数学的类比中来加以理解，这种逻辑和数学的检验机制在于有资质的论辩者的对话中。[1] 但由于另一方面它必须——比逻辑和数学更甚——被当作对一种在语言系统之经验多样性意义上差异化了的实际规则资质的重构。所以它要从一种与解释学科学的类比中来加以理解，而这些解释学科学必然总是也构造着可能的意义关系并且重构着经验上给定的语言资料的。这样一种重构性科学必须在"理想的说者—听者"(乔姆斯基)的规则资质中最终重构自身的规则资质，并且因此不可能像一种基于观察的理论那样，保持那种由经验主义和理性主义的"科学逻辑"所规定的主体-客体分离了。在我看来，这并不排除它把无意识的语法构造的人类学上的自然条件当作一种说明性理论的对象。但如果在理论前提——例如可理解的无意识构造的"原初限制"——意义上所进行的

① 在此我首先想到的是罗伦采对逻辑和数学的"构造性"或"操作性"基础的讨论。

对人类语法资质的重构突现到"表层"，那么，这种重构就必须作为对规范资质的重构而愿意接受一种以解释学为中介的证实。这在某种程度上意味着科学哲学的第三个理想型式对第二个理想型式的"超越"。

不过，在作了上述这番思辨性前瞻之后，还是先让我们转向语言学方法论的更为具体的问题上来，以便通过对它们的讨论来进一步澄清关于生成转换语法在科学哲学上的位置问题。在这里，看来无可置疑的首先还是，乔姆斯基借助于他的范式性论证，推动了人们去冲破（特别是）偏爱一种经验理论的美国社会科学（以及结构主义语言学）的具有独断成分的偏见。就连在这里，他的论证的结果，似乎首先也支持了批判理性主义。

因此，举例说来，乔姆斯基对斯金纳《语言行为》的批判①，为探究社会科学的一般行为主义提供了一个重要的模型。这一批判表明，如果社会科学家仅仅把诸如概念"刺激"、"反应"和"刺激强化"等等这样一些无力的理论前提应用到所谓的"材料"上，那么，像语法资质——也即人人都具有的产生或理解原则上无限多的从未听到过的句子的能力——这样一个人类学的（或社会的）基本概念别说得到解释了，就连关注也不可能得到。② 在这里，乔姆斯基特别反对斯金纳对行为主义基本概念的几乎是失控的隐喻式的铺张。如果这些行为主义基本概念获得了准确的界定，并且在这种界定的意义

---

① 参见乔姆斯基："斯金纳《语言行为》评述"，载《语言》，总第35期，1959年，第26—58页。

② 参见乔姆斯基：《语言与哲学》（第61页）："我们不能希望通过坚持那种方法论结构而富有成效地研究学习或知觉，因为这种方法论结构把概念装置限制得如此狭隘，以致连'被知觉的东西'和'已学到的东西'这样的概念也未被采纳。"

上得到使用，那么，在可观察的刺激与语言反应之间的联系就只可能是一种统计性联系，并且相应地，语法与语法规则或许也只能在统计性的出现频率的意义上得到解释了。

但在乔姆斯基看来，甚至美国布龙菲尔德学派（包括他自己的老师Z·哈里斯）的结构主义语言学，也是在上面所说的意义上，力图通过对某个给定的语言表达素材的分类性和分布性分析方法，来描述语言用法的规则的。这就是说，他们把这些规则当作那种由归纳（根据联想）获得的“习惯”，而语言学家本身又应当用分类和统计阐明的归纳方法来描述这种“习惯”。正如他一再强调的，乔姆斯基在经验主义语言学的这种努力中，看到了一种归纳主义和经验主义的一般理论构成的一个样本，这是一个迄今为止制订得最好的，从而最易检验的样本。① 并且，由于乔姆斯基认为这种努力——在某种程度上看来，它是一个方法论上的至关重要的实验——是失败的，因而对他来说，这也就表明了经验主义方法论根本上是不充分的。

以下事实说明了乔姆斯基的论证的说服力：卡尔纳普的弟子巴尔-希勒尔② 和语言学家 H·施内勒③ 双双支持乔姆斯基对分类语言学的评价，尽管两人认为他们这样做还是站在逻辑经验主义的基地上的。④ 这样一种对“逻辑经验主义”概念的拓宽，如果历史地从后期卡尔纳普转向“理性概念”的

---

① 参见乔姆斯基：《语言与哲学》，第93页，注14（针对哈曼）。

② 参见巴尔-希勒尔：《语言面面观》，1970年，第160、164、178、180页。

③ 参见施内勒："语言科学中的理论与经验"，载《语言学史料》，1970年，第9期，第51—65页。

④ 参见巴尔-希勒尔：《语言面面观》，书中满是这方面的论述；施内勒：《语言科学中的理论与经验》，第51页。

优先性这一点来看，就变得可以理解了。但在我看来，这种拓宽对在哲学史上澄清科学哲学的原则问题是无济于事的。下面这一点倒似乎是毋庸置疑的：对"所谓经验材料只有根据理论才能被认为是与科学相关的"这样一个原则（正如施内勒正确地指出的，在此原则中包含着布拉格学派对语言学的基础论证的科学哲学要义）[①] 的承认，在科学哲学上意味着从逻辑经验主义向我们上面所刻画的意义上的批判理性主义的转变。[②] 相应地，从一种依赖于素材的直观推断（Heuristik）向一种受理性指导的直观推断——后者通过正例和反例方法来检验它的那些远远超出任何一个有限的材料素材的假设——的转变，在我看来相当准确地阐明了从归纳主义向波普尔式的证伪主义的转变。[③]

然而，乔姆斯基在方法论上的自我理解与我们所见的当代科学哲学的第三种理想型式（它在人类对人的科学探讨中假定了一个关于认识的主体-客体关系的全新的问题情境）之间又有何种联系呢？我们在前面已经提到，一种创造性心灵理论的准先验哲学的（也即认识论的，或许还是元逻辑的）要求，是很难与那个关于一种以自然科学为榜样的在经验上可检验的说明性理论的概念相统一的。诚然这一困难或许可以通过限制哲学的要求来加以克服。[④] 但对乔姆斯基所创立的语言学的不可否弃的要求，却不能如此。因为这种语言学

---

① 参见施内勒《语言科学中的理论与经验》，第58页。

② 也可参见乔姆斯基对波普尔的引证，载《语言学理论中的当前问题》，第98页。

③ 施内勒也作如是观。同上书，第63页以下。施内勒有没有违背波普尔的自我理解而把他认作一个逻辑经验主义者呢？

要求探讨了语言行为（即语言表达的产生和理解）的包含在语言资质中的部分条件。也许我们可以认为，在这里，语言学的社会科学特性必然会显露出来。因为关于语言学的人类主体和客体的规则遵守的问题成了一个现实问题。尤其是在转换语法的规则假设的经验检验问题中，科学主体和客体对一种共同的"语言游戏"的可能的参与这个由温奇为一切社会科学设定的条件，想必以某种形式而变得事关重大了。

我认为实际情形也确实如此。不过，在带着错误的期待去着手探讨乔姆斯基的方法论之前，我们必须意识到语言学在说明性科学与解释性科学之间的错综复杂的特殊地位。作为关于人的语言资质（一般语言资质以及特殊语言的语言资质）的科学，语言学并不研究对个别语言表达的特定"理解"，譬如文学研究意义上的本文解释。它也不关注对个别的说话者策略的理解，诸如在布道术传统中修辞学所传授的策略。毋宁说，语言学关心的是对这种"理解"的本质性的部分条件的"描述"，在乔姆斯基看来，即是对这种"理解"的部分条件的"说明"。这也就是说，它意在"描述"一种在社会化过程中内在化了的语法所具有的规则，而这些规则在理解以及说话和书写中大多是无意识地被遵守的。根据乔姆斯基的看法，语

---

④ 而这意味着，人们必须抛弃比尔维希那种对逻辑作语言学的基础论证的要求。因为逻辑无疑不能通过一种必然以逻辑为前提的说明性的，在经验上可检验的理论而得到基础论证。与普特南的论点相反，乔姆斯基认为语言普遍因子——例如，"作为每一个可能的计算系统"的最简单的演算之"基础"的"词组结构"——决不是什么奇特的东西，而是认识上必然的东西。这表明乔姆斯基首先重视的是坚持一个与经验相关的假设，即一个关于人类语言能力的原因从而也是关于一切语言的结构的假设。参见乔姆斯基：《语言与哲学》，第78页以下，以及第62页和第85页。

言学此外还要探讨作为语言习得的内在化过程本身的部分条件。在这里，通过先天性向这一假设所说明的东西(例如，根据原初限制的假定，儿童进行一种事关重大的语法构造的可能性；以及通过某种评价功能对最理想的构造的渐进性选择的可能性)，本身就已经被先行假定为对语法规则（包括转换规则)的无意识遵守的人类学上的必要条件了。这样，无意识的规则遵守这一假定还得“说明”对完形句和有意义的句子的创造性产生和理解。只要在理论上得到论证的关于一切语法上正确地构成的句子的结构的预言是可能的，那么我们在这里也不妨用说明这个词。[①] 但是，在关于作为说话者和理解者的人类对用假设方式确立的规则的选择和遵守这样一个不可避免的假定中，含着一个科学哲学问题，而这个问题是不可能仅仅在科学逻辑意义上获得解决的。

不管人们多么无意识地遵守语法规则，他们也绝不是像遵守关于落石或天体的万有引力定律那样来遵守语法规则的。即使这些规则实际上没有被遵守或者错误地被遵守了——在这类情形中，一种通过对被预言的材料的所谓“观察”来进行的证实就无法被实施——，它们也必须被理解为规范上有效的规则。为什么语言学家甚至在这样的情形中仍有理由坚持他的语法理论呢？是何种“语言资质”观点使他能够这么做？

从根本上讲，在落石或天体的情形那里谈论一种规则遵守是毫无意义的，因为在那里谈不上不遵守规则（违反规

① 自然科学是说明性的，人文科学是解释性的，这是阿佩尔思想中的一个基本区分。而语言学则居于“中间地位”，它的“说明”是有条件的。——译者

则)，同样地谈不上错误的遵守。相反，当自然物体的行为与人们所假定的行为规则或自然规则不相符时，我们就把这些规则本身看作是虚假的，或者，我们会引用更高的规则来说明这一偏离性行为，而这些更高的规则必然与最初所假定的规则构成一种前后一致的自然规则上的联系。但对语言学家来说，只有当他根据与合格言说者的交往而有理由认为他的规则假设与那个被言说者当作规范来遵守的规则不相符合时，他才能以上面这种方式行事。而在其他情形中，他会——还是根据与合格言说者的交往——得出结论，认为言说者没有遵守或没有正确地遵守那个被正确地假定的规则，或者认为他能够遵循这个规则。在这里，又有两种可能性①可供他进一步论证其发现：他可以把自然规律引用到对某次语言上的失误的说明；或者，他可以——根据他与言说者所共有的语言资质——查明一种有意的对规则的偏离，一种恰恰是按照所假定的规则本身才是可理解的对规则的偏离。

后一种可能性为比较自然科学的问题情境与语言学的问题情境提供了一个更为宽广的角度。这就是说：不但作为准客观行为的规则遵守与规律决定(也包括统计决定)的行为有着根本区别，而且连我们实践地应用自然规律的理论知识的方式(本身也是一种可理解的规则遵守)，也与我们对语法规律知识的直觉的或在语言学上得到反思的应用方式大相径庭。在前一种情形中，实践的应用就在于技术地使用我们关

① 我在这里撇开这样一种可能性不谈：即一种关于有意义的失误的"说明"与"深层解释学的理解"的辩证中介化，这种辩证中介化正是心理学分析方法的特征。参见阿佩尔："'语言分析'哲学的发展与'人文科学'问题"；并参见本书第2章。

于不可改变的也即我们不能违反的规律（按那条格言来说就是：自然不可征服）的知识。但在语言资质的情形中，实践的应用乃在于我们的语言行为所具有的那种乔姆斯基本人所说的"受规则制约的"和"改变着规则的创造性"中：我们实际上能够把语法规则当作某种我们要加以讨论并且小心遵守但也可以加以改变甚至有意识地触犯的东西；例如在讽刺、诗意隐喻和哲学思辨等语言用法中，就有这种有意识的触犯语法规则的情况。

在这里也许有人会提出反对意见说：我们不能改变被乔姆斯基假定为"普遍因子"的规则。关于这一点，我觉得可以作以下说明：倘若这里所讨论的仅仅是所谓"实质性"普遍因子（例如罗曼·雅各布森的语言学上的"区分性特征"和通过类比方式构想出来的"语义特征"的"普遍清单"），那么我们总还是必得为习得某一种语言先行假定一个对这一清单作"无意识的选择"的领域；而且相应地，总也还存在着一个受语用交往条件限制的历史性规则变化的领域。但是倘若这里讨论的仅仅是所谓的"形式的"普遍因子（例如一般"转换规则"，特别是语言学的所谓"转换循环"），那么我们确实是在处理一种关于人类语言能力之必要条件的说明性理论意义上的"规律"了。然而，甚至在后面这一情形中，也需要某种适当的谈法或者说"准规律"。因为如果人类语言的"形式普遍因子"真的不是在思想上必要的（乔姆斯基就是这样反驳普特南的），① 并且如果像乔姆斯基所猜断的那样，② 有可能根据有关"形式普

① 参见乔姆斯基：《语言与哲学》。
② 参见乔姆斯基：《语言与心灵》。

遍因子"的知识去构造与这种知识没有联系的，从而不能或很难为儿童所习得的语言，那么，我们甚至就可以对这些关于人类语言能力的自然规律做一些我们对真正的自然规律所不能做的事了：我们可以把它们当作被改变或不被遵守的规则（准规范）而在某种意义上把它们置于我们面前。我们承认不可能用上述方式把自然规律当作规则置于我们面前；因为恰恰当我们在技术上利用对它们的承认时，我们才必须假定它们是不可改变的。

因此，在这里也显示出我们上文已挑明的关于语法规则与自然规律的功能区别。无论是自然物体还是我们人类，都不可能遵从或不遵从自然规律。换句话说，自然物体与自然规律的关系，以及我们与不可触犯的自然规律的技术关系，都必须严格地区分于我们与可遵守的（或不可遵守的）规则的关系。因此，那种企图通过把规则资质与石头向地心降落的能力相提并论——古德曼就是这么做的①——从而把乔姆斯基关于语法规则的隐含知识的谈论归结为谬论的做法，是认为不当的。但哈曼出于相同的意图在语法的规则资质与骑自行车的能力之间所作的比较，也是迷途一条。② 在万有引力这一例子中，区分是显而易见的；但即便在作为一种身体技能的骑自行车这个例子中，至少哈曼所思考的那种与力学的关系，也是不能与语法的规则资质相提并论的。即使从自行车上掉下来，骑车者的行为也仍服从于力学定律；相反，一个无法被

---

① 参见N·古德曼："认识论之争"（在"内在观念"讨论会上的发言），载《综合》，总17期，1967年，第1期，第26页。

② 参见G·哈曼："语言学中的一些新问题"，载《哲学杂志》，总第64期，1967年，第2期，第81页。

成功地表达的句子或有意制造不规则句子的言说者，却并没有遵守语法规则。与之相联系的是下面这个直接触发了乔姆斯基关于“隐含的知识”问题的区分：我们知道，任何一个合格言说者在某种程度上都能在关于正确的或错误的语言用法的陈述中，意识到他所具有的正确地遵守规则的能力；而在骑车者这一情形中，对力学定律的意识与对他的能力的意识之间并没有任何直接的关系。一种对能力的意识至多是在运动员和教练员对车技的反思中才得以实现。但这种车技乃在于对力学定律的技术上（合目的性）的娴熟利用，而不在于对准惯例性的游戏规则或规范的正确遵守。鉴于任何一个合格言说者都无可争辩地能够在元语言的陈述中讨论他的规则遵守资质，我们也就显然可以理解，乔姆斯基何以把哈曼的比较斥为无稽之谈，同时也拒绝把他的术语确定在赖尔关于“知道怎样”和“知道什么”的析取式上。①

简言之，即便语法规则是每个人根据一个天赋的本能机制从某一类可能的规则系统中近乎自动地选择出来的，它们将依然是社会规范的组成部分，也即仍能在一种规范意识意义上被内在化。乔姆斯基强调指出，语言习得既不能根据斯金纳所说的条件反射的“限制化”来进行，也不能基于维特根斯坦意义上的“驯练”来实现。② 这里，他的这一评论在科学哲学上有双重意义：一方面，这一评论反对一个在经验上被设想的学习过程的偶然性，转而强调语言习得的天赋前提条件的合理性系统特征；另一方面，它反对“限制化”观点的自然主义特性，而更多地在柏拉图和莱布尼茨意义上把语言习得理

① 乔姆斯基：《语言与哲学》，第87页。

② 参见乔姆斯基：《句法理论诸方面》，第51页。

解为作为规范的观念的“再生”[①]（以及某种意义上的“重新回忆”）的一个助产术式的激发过程。

乔姆斯基通过引入“合语法性”和“可接受性”这两个概念来证实规范意识在方法论上的不可或缺性。[②]尽管“话语”[③]的“可接受性”才是一个描述语言使用（“行为”）之社会规范的概念，而且在这里我们也必须考虑无数个越出语法资质之外的语用条件。但“句子”的“合语法性”却是“可接受性”的一个根本的部分条件，这个部分条件本身必定能够由“合格言说者”在某种——多少是抽象的——社会规范意义上来加以反思，如果它根本上要能作为规则被遵守的话。因为维特根斯坦的下述观点看来是不可触犯的："单个人单只一次"不可能遵守一条规则。唯有基于一个公共的语言游戏，我们才可能谈论规则的遵守，而在这种语言游戏中，规则的遵守原则上能够由任何一个参与者根据公共标准来加以验证。因此，如果我们想把“无意识地”（在“隐含的知识”意义上）被遵守的语法规则——也许甚至还包括在乔姆斯基看来由每个儿童所遵守的语法构造的普遍规则——称作“规则”，那么，这些规则必须至少也能“从上而下”得到设想，也即从那些在语言游戏框架内被遵守（或不被遵守）的规则出发来加以设想。而且只有这样，被乔姆斯基假定为“隐含的知识”的语法规则，根本上才能够由“资质言语者”来予以证实。

但以上考虑却似乎表明，乔姆斯基的语言学必定更多地

---

① 乔姆斯基：《句法理论诸方面》，第24、51页。

② 同上，第11页。

③ 关于“句子”与“话语”的区分，请参见巴尔-希勒尔：《语言面面观》，第364页以下。

吻合于科学哲学的第三种形式，而不是第二种型式。按前文所述来看，语言学并不是一种纯粹说明性的理论，它并不是从外部把理论概念、构件和规律假设应用到它的对象上，也不是通过目标明确的观察来检验其理论立场的正确性。相反，语言学的所谓对象必然能够以某种方式加入到对规则假设的证实或证伪之中。

乔姆斯基部分地证实了这一猜断，但也只是部分而已。在我看来，对这个猜断的决定性的证实来自下述常常重复出现的论点：合格言说者的直觉在对语言科学的"描述充分性"的经验检验中乃是一个终极的不可回避的决断机制。① 我认为，这一论点作为一个根本性的洞识，体现了语言学的非自然科学方面，从而也不可能立即用更为先进的观察或测量方法来使这一论点失效。② 但我们也不可对这一论点作这样的解释，仿佛一个言说者对他的语言所作的评说，就代表了他在资质意义上的语言知识，因而就具有决定性似的。③（这一前提假设在任何社会科学或人文科学中都是不合实际的。甚至文学研究对作家的解释，也不能由那种就作者的所谓意向而对他作现场采访的方式来代替。）与作为科学的有待理解的主体和客体的人所作的解释学的交往，必定在方法论上被中介化

---

① 参见乔姆斯基：《语言学理论中的当前问题》，第26页；以及乔姆斯基：《句法理论诸方面》，第18页以下，特别是第20页和第26页。（这里，乔姆斯基甚至认为"学习语言的儿童"也具有关于语言普遍因子的"直觉知识"。）

② 在他对亨利·希茨的答复中，乔姆斯基一开始似乎愿意承认这样一种可能性，但他笔锋一转说："显然，任何这样的方法首先都不得不经受内省证据的检验。如果我们要提出一种检验，譬如对于合语法性的检验，而这种检验又没有用恰当的方式作出我们上面提出的区分，那么，我们就几乎不会相信这种合语法性的检验方法"。乔姆斯基：《语言与哲学》，第81页。

③ 同上，第82页。

了，因为这种交往必须探求一些手段和途径，以便在某种程度上循着一种潜在的理想的人类自我理解来揭示本文意义或其行为意义（或者被遵守的行为规则。）[1]

在这一无疑是十分困难的事情那里，[2]我们完全可以动用那些准自然主义的说明性方法，以便“揭露”一种“虚假的”——例如“意识形态上”的——自我理解。但恰恰是“揭露”这个概念表明：原则上必须把一种与主体-客体的交往确立起来；正如我们先已强调指出的，在与自然科学相对立的社会科学中，没有任何概念可以被用来作一种行为说明，没有任何概念不能被人类这个客体转化或“超越”而成为一种深化了的自我理解。

然而，恰恰是在这一点上显示出乔姆斯基语言学在科学哲学上的歧义性。如果我们考虑一下这种语言学的“说明充分性”要求（乔姆斯基理论的特殊的动情力就是建筑在这一要求上的），那么，这一点就显而易见了。一方面他强调指出，他的证实机构乃是在语法资质意义上的理想的言说者和听者——在这里，我们或许可以看到在科学哲学的第三种型式意义上对我的理想化假定的一个确认。但另一方面，他反复地表达了他的以下信念，即认为抽象的规则机制——借助于这个规则机制，不但能“说明”在某种语法意义上句子的产生，

---

① 参见乔姆斯基：《句法理论诸方面》，第22页以下，特别是第24页。但根据这一讨论我们不可能弄清：在何种意义上亨利·希茨提出的问题，即我们在方法论上怎样获得言语者或听者的观察的语言知识这样一个问题，对于乔姆斯基把资质规定为语言学的对象的做法来说是毫不相干的？参见乔姆斯基：《语言与哲学》，第81页。

② 正如乔姆斯基反复强调的，大概可以说：与理论构成方面的困难相比，语言学获得基于资质语言者的直觉的可靠材料相对要容易些。当然，在那些以对个别表达的恰当理解为主要目标的社会科学中，就完全是另一回事了。

而且还能“说明”对语法本身的选择或构造——原则上这是不可能通过内省而被人们所意识的。① 就此而言，乔姆斯基的理论也就无关乎那种在心理分析意义上的深层解释学的“准说明”，② 而是表现为一种重构性理论；这种理论的正确性至少（像数学的正确性那样）能够通过柏拉图意义上的以助产术方式激发出来的“回忆”来加以检验。③

根据乔姆斯基的自我理解，他的理论乃是一个数学上的模型构造，它包含着仅仅作为“理论构件”的个别的可能语法。通过这些构件，乔姆斯基力求获得“一种对说母语者的直觉的说明”，这种说明远远超出了言说者的一切可能的语言意识，“而且是以下面这个经验假设为基础的：即关于儿童具有形成

---

① 参见乔姆斯基：《语言与心灵》，第83页；进一步参阅乔姆斯基（乔姆斯基与斯图亚特·汉普希尔关于语言研究的讨论，第110页以下）以下详尽的描述：“我想在莱布尼茨所使用的意义上来使用‘知识’这个词，它指的是无意识的知识、原则，这种知识和原则构成思想的支柱和联接，但并不就是有意识的原则了；它们必定是在发生作用的，尽管我们不能对它们进行内省。经典理性主义的观点认为，存在着许多决定着知识之组织的原则，尽管我们并没有意识到它们。你可以在形式上把这些原则设想为命题性原则，但无论如何它们是被表达出来的。你不可能使某个人告诉你这些原则是什么。顺便提一下，我认为理性主义走得实在还不够远；实际上，我认为莱布尼茨的心灵理论所犯的一个根本性错误就在于，它假设我们能把这些原则挖掘出来；如果你真正致力于此并且进行内省，那么你就能意识到心灵的内容。我并没有看到有什么理由能使我们相信，莱布尼茨意义上的思想的支柱和联接甚至原则上是内省所能获得的。它们也许会以某种复杂的方式与某些能在内省中获得的原则相联系。但是，设想这些原则能在内省中获得，并不比设想决定视觉的原则——在笛卡儿所举的例子中，它们是使我们把某个不规则的形体认作一个不规则三角形的原则——应当能由内省而达到，更多些理由。”但是，在这一对语法原则与空间直观原则的比较中，还是没有考虑到这样一个事实，即个别语言的资质必须通过一种对社会规范的“内在化”方被人们习得。

② 这一点也请参见T·内格尔：“语言学与认识论”，载胡克（编）：《语言学与哲学》，第175页。关于深层解释学的准说明这一概念，参见哈贝马斯：《认识与旨趣》，第262页以下；阿佩尔：“‘语言分析’哲学的发展和‘人文科学’问题”，载《神学中的解释学问题》，弗赖堡，1968年，第86—155页；也请参阅本书第2章。

③ 参见乔姆斯基：《句法理论诸方面》，第24页。

某种理论以便处理呈现在他面前的素材的先天性向(Prä-disposition)的假设。"①如果我们审视一下乔姆斯基所设想的理论的数学结构,②那么,我们或许就会得出一个印象,似乎转换语法首要地并不是要说明人类的语言行为,而是要设计某个语言学的计算机程序,并把它当作有限自动机的理论部分,从而也把它当作代数学的一部分。③这样,作为语言学理论的转换语法的决定性实验就在计算机对语言行为的一种成功模拟的可能性中了。但这样一种模拟的成功归根到底只有通过把计算机纳入到一种与合格言说者的卓有成效的交往中才可能得到证明。鉴于"不可判定性原理"④——它说到底就是表达了人类思想的不能被语言形式化的自我反思,⑤我们在此不适于讨论这样一项工作的前景。

但即使我们忽略了自动机对人类语言资质的模拟是否可能这样一个问题,这种自动机被当作生成语言学的理论模型这一事实,也并没有表明——像某些人所认为的那样——生成语言学的在"科学逻辑"意义上的**说明性**特征。因为,与形

① 《句法理论诸方面》,第26页。

② 参见同上书,第31页,在那里乔姆斯基提出以下要求:

a. 列举可能的句子;

b. 列举对这些句子的可能的结构描述;

c. 列举可能的生成语法;

d. 某种通过特定的语法赋予每个句子以结构描述的功能;

e. 某种从可能的选择中挑选出一个特定语法的评价功能。

③ 参见乔姆斯基:"论'语法规则'概念",载雅各布森(编)《语言结构及其数学方面》;另见J·克鲁弗:"对乔姆斯基转换语法的科学哲学评论",萨尔布吕肯大学哲学研究所讲义,1971年;另请参阅乔姆斯基的反对意见,《语言学理论中的当前问题》,第25页。

④ 参见施太格缪勒:《不充分性和不可判定性:哥德尔、丘奇、克林尼、罗塞尔的元数学成果及其认识论意义》,1959年,1970年。

⑤ 参见弗赖:《语言:意识的表达》,1965年。

式化的运算语言的构造并无二致，对抽象自动机的构造和程序化必须被看作是一种对人类规则资质的重构的间接方法。换言之，作为有限自动机的理论部分，这种数学的语言学所具有的科学哲学要义并不在于对可预见的事实的机械说明，而在于对语法规则构造和规则遵守的可能范式所作的规范上正确的客观化。我们对乔姆斯基理论特有的双层结构所作的语义-语用的解释表明了这一点。一方面，我们可以把乔姆斯基理论看作是一种有关人类语言资质的普遍理论，这种理论把一切可能的语法当作"理论构件"包含在其中了。就此而言，这就是一种说明性理论，它从一个普遍规律那里推导出在特定的边界条件下依然有效的个别语法的规律。但我们也可以把普遍语言理论视为个别语法的"元理论"，而在乔姆斯基看来，在这种"元理论"那里，个别语法反过来不仅可以被视为语言学理论，而且也可以被视为对人类语言资质的可能的——在儿童的语言学习过程可实现的——特殊化。如果我们遵从后一种观点，那么，被设定在普遍理论中的"评价功能"就表现为对儿童能力的客观化重构——这里所谓儿童能力，也就是借助于呈现在他面前的语言材料（它们本身还是有待评价的，因为它们往往是一些不能的或不相关的材料）通过连续的构造和自我修正而从可能的语法中选择规范上恰当的语法这样一种能力。也就是说，这种元理论对于儿童无意识地完成的理论构成来说具有一种规范功能，恰如在科学的理论构成中方法论所具有的规范功能一样。在常规情形中，也即在自然科学那里，这样一种"评价功能"并不是经验分析的理论的组成部分，而是作为创造性理论构成的元理论的规范研究逻辑的任务。但在语言学中情形就可能完全不同；如果我

们考虑到，乔姆斯基是把人类语言资质视为语言学的理论构成资质的预备阶段的，那么这种不同就变得可以理解了。① 从而，语言学的经验分析的“说明”必然同时还具有规范性重构的特性，也即具有对与理论构成之主体和客体中相同一的理论构成能力的规范性重构的特性。

当然，这一重构必须遵守那些在经验上可证明的“限制”，即对一般地可能的和在个别语言意义上可能的语法形成规则和转换规则的“限制”。看来，说乔姆斯基理论作为一种在批判理性主义上的可证伪的说明假设具有经验分析的特性，根据似乎就在这一点上。然而即使是对说明性理论的这一实质性核心的经验证实——对作为乔姆斯基意义上语言资质的特征的“形式”和“实质的普遍因子”的证明——在方法论上也是与作为一切解释学重构之前提的科学主体和客体的交往相联系的。乔姆斯基的语言学理论看来就是想要完成一项双重的任务。一方面，它允许一种可以从规律假设和先行条件中推导出来的对结构的预测，即对一切正确地形成的句子所实际具有的结构的预测。就此而言，它是一种说明性理论。但是，与这种对一切正确地形成的句子之结构的说明和预言相重合的，却是一种关于人类语言中语法句子所具有的可能规范正确性的重构性揭示功能。严格说来，只有后面这种功能才能基于合格言说者的所谓内省而获得证实。为这一证实之故，生成语言学却必须超越那种为“科学逻辑”所要求的关于科学主体和客体的分离。② 而既然这种通过交往对主体-客体分离的超越就是把自我反思纳入到科学的方法程序中去，那么，

① 参见乔姆斯基：《语言与哲学》，第63页。

② 继N·路威特(«生成语法引论»，第18页，第50—51页和390—391页)的研究之后，克劳斯·赫格尔在"语言科学的定位"(载«罗曼语语言学杂志»，总第87期，1971年，第9页以下)中把索绪尔关于语言和言语的区分与乔姆斯基关于资质和行为的区分作了一个比较。如果我理解得当，赫格尔在那里是支持路威特而反对一个被认为是索绪尔的观点，这个观点把在乔姆斯基的"资质"概念中的"创造性方面"置入言语之中，并对语言作静态分类的理解。但他仍然认为"语言"概念对于"资质"概念具有决定性的优先性，因为前者独独限于客体语言，而后者似乎蕴含着这样一个要求，即把资质言语者的元语言陈述(判断)当作一种对资质的描述的证实机构或证伪机构来加以考虑。为了反对这一由路威特明确提出来的要求，赫格尔援引E·科塞里乌的思想("共时性、历时性与类型学"，载«第十一届国际语言学和罗曼语语言学大会文件汇编»，马德里，1968年，第274页)，以反对生成语法：合语法性概念"应由语言本身来论证，而不是由言说者的判断来论证"。

根据我们的科学哲学参照系来看，我觉得这里有一个原则性的困难：一方面，不可否认的是，区分客体语言与元语言，并把客体语言理解为语言学描述的目标或课题，是可能的也是可取的；就此而言，元语言的陈述(它作为语言表达当然也可能是被描述的客体语言的体现)对于描述的有效性"辩护"来说，终究不可能是决定性的。在我看来，"资质"概念也能作出这一区分，甚至要求这一区分；因为"母语言说者"的资质并不在于他对于自己的语言的知识，而在于他对语言的掌握，这种掌握至多只能被刻画为关于语言的"隐含的"知识(如果我们像乔姆斯基那样认为，赖尔关于"知道怎样"和"知道什么"的二元论在此情形中原则上是能够得到克服的)。但另一方面，如果任何元语言的话语都不能成为在某种意义上有待批判地评价的证实机构或证伪机构，那么，我就不能看出，一种语言学描述——无论是关于资质还是关于语言(如果后者应被理解为"受规则制约的创造性"意义上的"动力"的话)——如何才能获得经验上的检验。

如果任何元语言话语都不能成为证实机构或证伪机构，那么，不仅非语言学家对可接受性的肯定或否定(尤其是对于异乎寻常的从而也是特别具有保存意义的句子生成来说)，而且连语言学家本身通过其语言感受作出的一切相应的(无声的)肯定或否定，都会被取消。换言之，关于客体语言与元语言的分离——即不允许两者之间的任何交往，而仅仅允许有那种借助于后者对前者的描述——只有当语言学要描述的事态不但在其他人那里而且对资质言语者来说都能像生理学上的材料那样被观察或回忆时，才是可能的。但这样的话，作为行为规则的语言规则——被他人所遵守的规则和被我们本身所遵守的规则——对我们来说就不是既定的：它们仅只向一种反思展示自身；在这种反思中，合格言说者试图就一种语言游戏的有效规则与他自己达成一致性沟通，并努力把他的"知道怎样"转化为"知道什么"。在我看来，这意味着：无论语言学家依赖的是外来的"资料提供者"还是所谓"内省"(这个极不幸的术语暗示着与"对他人的审察"不同的"自我审察"!)，他都不得不与语言资质之主体的"元语言的伴随意识"(赫格尔)进行交往性接触，并且以此为中介，把语言或资质本身当作研究对象。他完全能够在经验批判意义上从资质言语者的表面的元语言陈述那里获得对语言本身(或资质本

以此为前提，我们或许也就能理解，为什么生成语言学不同于诸如物理学这样的科学，能把它自身的可能性和有效性条件——至少部分地——当作对象，尽管它们能够揭示的也只是人类语言资质的句法普遍因子而已。

6.3 句法学、语义学和语用学：对乔姆斯基理论方法所作的可能或必要的补充的几个语言哲学角度

如果我们不仅考虑语言使用，甚至考虑语言资质的句法前提，而且此外也把语义前提和语用前提考虑在内，那么，我认为前面刚刚指出的语言学的可能性和有效性条件就能获得最清晰的揭示。正如我们要表明的，这将导致一种在“交往资质”概念意义上对乔姆斯基的资质概念的补充和扩展。在这里，在生成语言学的发展中，又重现了一个内在的疑难问

身)的科学知识，但就连这种经验批判原则上也相关于资质言语者作出的可能的元语言证实。

对以上事实作方法论上的承认会遇到抵触，这在科学哲学的背景中来看是不足为奇的。在“分析的科学理论”中，关于科学的客体语言和元语言的分离（不单是区分！）起初显然是与那个关于一切社会科学的行为主义还原的纲领相联系的。谁(例如乔姆斯基)如果认为这一纲领是失败的，那么他就不可能也不需要坚持这种关于客体语言和元语言的严格分离：在我看来，他就必须在人类对其规则资质所作的元语言上的自我反思的框架内，并且借助于这种自我反思来着手解决关于客体语言和元语言的区分这一更为困难的问题。我认为这个问题对于我们能够（并且在我看来是必须）在社会科学的方法论上的对象关联中命名为主体-客体辩证法的东西来说是很典型的问题。值得注意的是，与乔姆斯基本人不同，甚至弗多和卡茨也坚持了科学主义-还原主义的科学哲学的（至少是准行为主义的）前提，并且试图根据这一前提，甚至要让“日常语言哲学”的代表人物们相信，他们的“直觉的”语言知识是建立在那种类似于心理学的经验观察和概括基础上的。在我看来，在弗多、卡茨与卡维尔、汉森、范德勒和塞尔之间进行的持久的论争(参见利亚斯(编)：《哲学与语言学》中的文献，1971年)产生了一些在我们这里所挑明的思路上的有效结果。

题——当然在细节上已有所变化；这个疑难问题由于卡尔纳普的探究从“逻辑句法”经“逻辑语义学”到一种构造语用学的设定的发展，此外也由于整个语言分析哲学超出逻辑语言构造向具有语用倾向的日常语言哲学的发展，已经为哲学史家们所熟悉。[①] 与卡茨的观点相反[②]，生成转换语法迄今为止所设计的语义整合，似乎还不能对本世纪现有哲学立场作一种语言理论上的综合，相反，它本身还需要一种以语用为中介的补充。因此，诸如对那些作为语言上的意义中介化的传统中介化的考虑，就不仅要在语义学中假定一个普遍的资质，而且也要假定一个受交往语用学条件限制的方面，即在某种意义上凝聚着各民族的历史性世界经验的那个方面。

这一要求极有可能导致一种对关联性语义学（即以特征关联为基础的语义学）——它迄今仍在乔姆斯基学派中居有垄断的地位——与地道的结构主义的以范式性对立项为基础的语义学（例如词场理论[③]）之间的相互补充或修正。在具有范式倾向的语义学的框架中，人们或许必得考虑被威廉·冯·洪堡称为“内在语言形式”的那一方面，这一方面并非源出于人类构造特殊语法并根据特殊语法去产生“每一次都是新的言语”的能力，而是源出于作为这种构造和生成能力之前提的

---

① 参见E·杜根哈特：“塔斯基语义学的真理定义及其在逻辑实证主义的真理问题历史中的地位”，载《哲学评论》，1960年，第8期，第131—159页；阿佩尔：“当代哲学中的语言与真理”，载《哲学评论》，1959年，第7期，第161—184页；另见本书第4章。

② 参见卡茨：《语言哲学》。

③ 乔姆斯基本人也要求有这一方向上的补充：“为说明场的性能，在词汇库必然有更深层的结构”（《句法理论诸方面》，第164页）。也可参见巴尔-希勒尔：《语言面面观》，1970年，第186页；在此前的第158页中，巴尔-希勒尔简略地提出一个十分有趣的比较，即比较理论概念的理论依赖性与语义单元对于语言世界观的可能联系。

历史地形成的"结构功能"；① 借助于这种结构功能，个别语言才构筑出语法上和词汇上特殊的意义内容，因而也为特殊的共同"世界观"创造了前提条件。② 语言系统这一概念或许就能重获索绪尔所谋求的社会方面，后者已失落于乔姆斯基对语言资质概念的心理学所作的还原。当然，这里我们不应抛弃乔姆斯基在语言学与一种人类语言能力理论和语言应用理论之间确立起来的联系。语言行为"力能"（energia）无疑不能归结为一张词和词组的清单。换言之，在语言中以语义方式被客观化的意义意向性，不可能首要地从词语方面来获得理解，这一点最近已经在一种对乔姆斯基的批判中被设定起来了。③

为了至少在原则上表明对乔姆斯基理论作一种语用的补充甚或修正的必要性，下面我将开始对乔姆斯基的资质概念作一种虚拟的解释，④ 这种解释在一个根本点上是与我前面所提出的解释相偏离的，但它无疑十分适合于乔姆斯基的笛卡儿式前提。这一解释被哈贝马斯阐明为"信息传通的独白式模型"，⑤ 并且实际上会把乔姆斯基的语言理论归结为一种批判理性主义意义上的（自然科学）理论。但在我看来，它同时还会表明，乔姆斯基的资质概念不但是需要补充的，而且简直是不适当的。

哈贝马斯认为，乔姆斯基意义上的语言资质标示着一种

① 参见科塞里乌："共时性、历时性与类型学"。

② 参见L·魏斯格贝尔的著作。

③ 参见 H-M·高格尔："转换语法语言理论中的语义学"，载《语言学通报》，1969年，第1期，第1—18页。

④ 以下关于这一"虚拟的解释"的论述用的是虚拟式。——译者

⑤ 参见哈贝马斯："关于普遍语义学的基础主义纲领的批判性说明"，1970年。

“独白式能力”，用维特根斯坦的话来说，即是一种应用私人规则的能力。①也就是说，语言资质不是通过在社会化过程中对语言用法之公共规范的内在化而共同构造起来的，相反，这一社会化过程仅仅刺激了语言资质。作为规则应用的能力，语言资质独独以一种与本能类似的内在装置为基础，这种内在装置是乔姆斯基在其语言习得理论中用假设方式确立起来的。②这一关于乔姆斯基的意图的解释，不仅——正如我们已经指出的——为乔姆斯基与方法论唯我论的笛卡儿传统的一脉相承的关系所证明，而且也为以下事实所证明，即乔姆斯基似乎把话语的语用前提仅仅理解为在语言外的边界条件（例如记忆局限性、注意力、情绪性动机等等之类）意义上的关于资

① 但在我看来，被哈贝马斯当作“对话式”或“交往的”这两个术语的对立概念的“独白式”概念，是模棱两可的。在我下文所假定的意义上，“独白式”规则的应用意味着这样一种东西，它在维特根斯坦看来是根本不可能存在的，但在哲学传统中——与方法论唯我论的偏见一道——却一直被假定着：也即“单个人”就能遵守一个规则，例如逻辑的、数学的或语法的规则。种种迹象表明，乔姆斯基这位笛卡儿主义者至少没有克服这一偏见。相反，在我看来，例如保罗·罗伦采对逻辑学所作的对话式基础论证的要义，只有当我们把语言游戏的检验原则上先行假定为规则应用的前提时，才是可以理解的；就此而言，一种独白式逻辑仅仅是一件抽象的运算和自动机方面的事情，也即那种为“间接”说明对话式-语用论辩服务的对人类操作活动的客观化和模拟。我觉得，哈贝马斯也时不时在上面指出的意义上，也即彻底地批判地，来使用“独白式”这个概念；但他更经常地把独白式能力甚至独白式规则应用假定为一种必定存在着的东西，它总是已经在维特根斯坦意义上先行假定了一种语言游戏，但又区别于对话-交往性规则应用，例如，对逻辑规则和语法规则的应用就不同于对那些以交往性资质为其应用前提的规则的应用（譬如在言语情境中承担角色）。在我看来，这里关涉到两个不同的问题，它们之间的正确关系还有待确立。

② 乔姆斯基最近就他的语言学习模型所发表的意见不允许对这里提出的问题作任何明确的回答，尽管他的意见表现出一种对直觉先天论的弱化。乔姆斯基在《语言与哲学》(第83页)中这样写道：“而且，在语言习得情形中必须强调的是，我眼下提出的模型最多只能被看作是向一种学习理论的初步靠拢，因为它是一个瞬间的模型；要等到某个相对固定的资质系统得到确立时，这个模型才设法去把握儿童所构造的试验性的假设之间的根据这些假设而获得解释的新材料以及以这些解释为基础的新假设等等之间的相互作用。”

质的心理限制了;① 它还进一步地为以下事实所证明,即乔姆斯基和卡茨两人都把一个先天的意义结构假定为一份与普遍语音结构相类似的人类学清单;根据这份清单,在某种意义上任何一个孤独的言说者——原则上不依赖于一种关于词语意义的以共识为目标的为达成一致而进行的沟通——由于某种也是天赋的“联结术”(莱布尼茨)也能构造一切可能的语义内容。② 由于交往性语言使用的语用维度没有起语言资质之可能性的先验条件的作用,而只是充当了一种对理想语言资质的局限性所作的“说明”的经验“边界条件”,从而,语言资质的独白式模型相当于在逻辑经验主义甚或批判理性主义意义上的一种说明性理论模型。换言之,关于语言用法的主体间沟通的层面(在我看来,对人类来说,这种沟通不能仅仅被看作交往和交往的学习以及最后对交往的科学研究的结果,相反,它始终是这种交往以及对交往的学习和研究的先验条件)显然会在这个模型那里隐失,代之以对交往的语言条件和语言外条件的全面的经验客观化。③

然而,这样一种(科学主义-理性主义的)简单化和科学

---

① 参见乔姆斯基:«句法理论诸方面»,第3页,在该书别处也往往可见这方面的论述。

② 参见同上书,第15(198)页,第160页。并可参见乔姆斯基:«语言与哲学»,第54页;但也请参阅同上书第55页,那里,与他早期关于表层结构无助于语义解释的假设不同,这样一种可能性被设想为有关“所指不透明性”的研究的结果。

③ 对于当代科学哲学的两种科学主义型式(即致力于一种客观主义的统一科学的那两种型式)来说,通过描述和说明的全面对象化,也即没有考虑对科学客观化之可能性条件的先验反思(此外也不考虑主体间性交往之可能性条件的先验反思),当然是不言自明的事情。但着眼于下文的讨论,我们会问:基于科学主义的前提,那种与语法资质一起在语用维度中被先行假定的"交往资质"是否能够获得揭示,进而,这种"交往资质"是否能够被阐明为“构造对话的普遍因子”(哈贝马斯)呢?确实,情形或许就是:恰如乔姆斯基(重新)发现的“交往资质”现象在行为主义者的研究视野之外,同样,一种科学主义的观点也看不到“交往资质”现象。

哲学的明确化付出的代价却是，整个语言理论又退回到维特根斯坦或罗素的"逻辑原子主义"水平上去了。它不会像卡茨所允诺的那样，使一种对构造语义学和起自后期维特根斯坦的语言哲学的成就的综合成为可能，相反，它根本上还会再次产生类似于《逻辑哲学论》中的哲学悖论。何以这么讲？

正如哈贝马斯所强调的，① 一种把语言资质当作我们前面所说的意义上的"独白式能力"的理论，势必也要把交往本身设想为独白式的，因为个别的交往参与者的语言资质先天地包含着交往的一切语言性条件。从信息传通的技术模型来看，"同一的意义之有效性的主体间性"必然归结为以下事实，即"作为自为存在的发送者和接受者，先都已被配置了相同的程序"。② 作为沟通的先天性，交往过程本身并不是意义构造的一个必要条件。它只不过是发送者和接受者之间的信息传通的一个语音过程，而发送者和接受者是借助于他们的先天共同的语言系统意义上的私人语言资质来对他们的私人思想进行"编码"和"解码"的。这实际上就是人们根据《逻辑哲学论》所设想的人类交往。在《逻辑哲学论》看来，"实在论"当与"唯我论"是重合的，因为所有语言参与者先天地——即根据语言的逻辑形式——面临同一个世界。③ 莫里茨·石里克由此出发，在其"形式与内容"这篇论文中，得出了一些交往理论方面的结论。根据这些结论，信息的发送者或接收者对一个语言系统的解释具有严格的私人性，决不会改变被先行假定的语

---

① 哈贝马斯："关于普遍语义学的基础主义纲领的批判性说明"，第63页。
② 同上。
③ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，§5.64以及§5.62以下；另见本书第5章。

言的形式结构。①但这一概念的悖论何在呢？

首先，这种悖论在于，鉴于我们前面所勾勒的前提，一种元交往，即一种关于语言用法甚或关于语言结构的交往，既是不必要的，也是不可能的。前期维特根斯坦倒真是做到了前后一致，他由此最终把他与《逻辑哲学论》的读者们所做的语言反思性元交往贬低为“无意义的”。但在我看来，在这里被一致地否定了的元交往的可能性和必要性，即关于语言用法的沟通的可能性和必要性，却标志着人类语言用法的差异性特征——既区别于所谓的“动物语言”，又区别于信息理论的形式化的程序语言。就程序语言而言，我们知道，它是以一种具有人类约定形态的先验语用学为前提的；而在“动物语言”那里，我们完全可以有意义地假定诸如个别交往参与者所具有的天赋信号符码意义上的程序编制。在这两种情形中，譬如假定一种元语言的和元交往的伴随意识，②根本上也即假定一种对作为伙伴之间以符号为中介的互动的交往的理解，是大可不必的，也是无意义的。③就此而言，我们在这里所触及的是哈贝马斯意义上的“独白式”交往模型。这些模型实际上是根据规律假设和边界条件（也即根据被先行假定的信号程序以及在信号发送者和接收者之中，或之间的特殊的储存和传递条件而得到“说明”的）。

---

① 参见石里克：《论文集》，第151—250页；另见阿佩尔：“语言与秩序”，载《秩序问题》，第215页以下。

② 参见K·赫格尔：《词素、词、句》，1971年。

③ 但是，在维特根斯坦意义上说，我们之所以能有意义地谈论“动物语言”和动物那里的“规则应用”，只是因为我们在对动物行为作——私人的还原的——解释时，无形中先行假定了语言游戏检验的先验语言维度，而这一维度乃是属于我们的语言使用和规则使用的。倘若没有这些先验解释学的前提，我们就不可能构造那些有别于物理学“材料”的动物行为研究（“动物习性学”）的材料。

于是，决定性的问题乃是：我们必须按这一模型来解释乔姆斯基的语言理论吗？我们必得把儿童的语言学习理解为一种仅仅受环境刺激的以先天规则装置和特征清单为基础的语法构造吗？我们据此能够把理想言说者和理想听者之间的语言性交往理解为一种根据一份先天共同的规则清单而进行的私人性编码和解码吗？因而在乔姆斯基那里交往本身只是一个信息传通过程，一个与语言系统的构造，特别是与语义资质的构造毫不相干的过程吗？

哈贝马斯似乎假定乔姆斯基理论具有这一"独白式"模型；由于这一原因，他力图用"交往资质"概念来补充乔姆斯基的语言资质概念。[①]但在我看来，在此情形下作这样一种补充恰恰是不可能的。因为，一种在私人规则遵守意义上被构想为"独白式的""语法资质"，与一种没有通过特殊语言的"语法资质"获得中介化的"交往资质"，是不相容的。换言之，如果交往资质一定能在"语言表达"中实现出来，那么就连构成正确句子的语法资质也必然能够被设想为某种可被公共地检验的规则应用资质。实际上，我认为即使从乔姆斯基的立场来看，把语言资质理解为那种受后期维特根斯坦批判的"独白式"能力，也是没有必要的（尽管这是可想而知的）。因为在乔姆斯基看来，个别机体所赋有的东西，并不是应用语法规则的资质，而只不过是某种在社会化过程中的（语言游戏）条件下去获得资质的先天性向。让我们设法把这一点说得更清楚一些。

在这里，我基本上采纳了后期维特根斯坦的观点，即原则上"单个人"不能遵守某条规则；我据此来反对那种把语言资

① 参见哈贝马斯："关于交往资质理论的导引性说明"，1970年。

质当作私人规则应用的"独白式"能力的观点。与此观点相反，我假定：属于人类语言资质的直觉性规范意识不可能根据乔姆斯基所猜断的个体的先天性向来加以理解，而只能根据在社会化过程中人们对公共语言规范的内在化来加以理解。换言之，即使语言资质的习得只有借助于那个关于天赋本能机制的假设才能得到"说明"，语言资质本身的意义也只有当我们先行假定交往资质在语言资质（乔姆斯基意义上的）中并且与语法资质一起被习得时，才能得到"理解"。更确切地说，一种具有语言烙印的交往资质必须先被习得了。因为一方面，没有语用-交往资质就没有语法（句法-语义）资质；而另一方面，没有乔姆斯基所说的语法资质，就没有语言行为意义上的语用-交往资质。确实，已经为担任社会角色备下了根本基础的幼童的交往性行为，显然始于这样一个阶段，其中，天赋的语言性向尚未成熟，从而交往性行为还不可能按母语得到"模制"。但是如果乔姆斯基意义上的语法资质一定得与交往资质一起被习得的话，那么这一在个别语言上的对交往性行为的"模制"无疑就是必然的。而如若没有语法资质——它原则上也必定使得一种可能的个别语言的语法构成成为可能，并因之必定使那种对构成话语的"言语行为"的阐明成为可能——，那么，交往资质就不是一种语言资质或人类资质了。①

然而，以上对语法资质和交往资质的互为前提关系的思考，并不是要否认用"交往资质"概念来对乔姆斯基的语言资质概念作一种补充的必要性。我首先就阐明了这种补充的可

① 这并不排除下面这一点：即"交往资质"也包涵着对超语言和语言外的交往手段（例如语调、表情、手势等）的积极的和消极的掌握。参见U·马斯和D·冯德利希：《语用学和语言行为》，法兰克福，1972年。

能性条件。这样一种补充的目的，可以借助于对语言语用学的更系统的研究来获得更准确、更具体的展示。从哲学方面看，在此应首先指出奥斯汀①和塞尔②的著作的重要性。塞尔在对“言语行为”的描述中，重新论证了在一个“语言系统”意义上的“句子”与“话语”之间的区别，因为他借助于奥斯汀从施事性行为的语言用法方面把“话语”阐明为可能的“言语行为”；不但如此，他还证明，“句子”和“言语行为”的区分不会直接导致把后者舍弃给心理学这样一个结果。因为，语言系统中的某个可能的句子，必定对应于一个“言语行为”，这个言语行为不仅隐含地通过话语的语用语境构造而成，而且也明白地由完成行为的语言用法构造起来。“言语行为”观念也表明，言语行为能够通过施事性行为的表达（例如，“为此我保证……”，“对此我请求……”，“因此我主张……”等等）在语言上阐明自身，并且定位于（它本身参与确立起来的）话语情境中。总之，“言语行为”不仅是索绪尔意义上的“言语”(Parole)研究的一个课题，而且也是“语言”(Langue)研究的一个课题。③ 但是塞尔关于“对言语行为的恰当研究就是一种语言研究”的论点仍有其不准确之处；因为“语言”是由“句子”组成的，而后者最多只能包含潜在的言语行为即具有明确形式的言语行为，但不能包含现实的“言语行为”。在一种把语言语用学完全还原为系统语言学（诚然这根本不是塞尔所从事的）的做法中体现出来的不确切性，必定导致人们忽视了人类“交

① 参见奥斯汀："完成行为的言词"，载《哲学论文集》，1961年，第220—239页；以及奥斯汀：《怎样以言行事》，1962年。

② 参见塞尔：《言语行为》，1969年。

③ 参见同上书，第17页；另见哈贝马斯："关于交往资质理论的准备性说明"，1971年，第103页。

往资质"的超越个别语言的特性。[①] 尽管交往资质只能与个别语言的资质一起被习得，而且先天地就是为了进行一种在特定语言意义上的可能的言语化(Verbalisierung)；但是交往资质显然是"翻译"、"解释学的理解"和"语言重构"的可能性和有效性的先验条件，因此不可能被还原为一种仅仅在个别语言中实现的语言资质。在我看来，"交往资质"标志着在与任何一种特定语言的关系中人类的反思性间距和创造性主权的一个环节，因此也标志着关于语言的古代自然发明理论中的真理性因素。顺便指出，这种古代理论受到了威廉·冯·洪堡和乔姆斯基的十分正当的质疑，并且被那种在语言的人类学上的本能先天性意义上的约定理论取代了。

除卡茨以外，英美语言学仍一如继往地从日常语言哲学中汲取灵感，而这明显地促使人们近来不仅把人类语言资质的语义前提，而且也把它的语用前提，纳入转换语法的"深层结构"之中。[②] 我认为，在一种系统语言语用学方向上的决定性突破，出现在冯德利希的著作中，[③] 后者的哲学影响主要通过哈贝马斯而获得了承认和发展。[④] 另一方面，冯德利希联系了乔姆斯基学派中的那些反叛者(例如詹姆斯·D·麦考莱[⑤]和约翰·R·罗斯[⑥])的研究；这些反叛者把语言资质的语义前

---

① 下文请参见阿佩尔在"走向伦理规范问题的言语理论和先验语用学"中对塞尔的争论，载阿佩尔(编)：«语言语用学与哲学»，法兰克福，1976年。

② 参见冯德利希："麦考莱的深层结构"，1968年。

③ 参见冯德利希："麦考莱的深层结构"、"语用学、语言情境与指示性用语"(1968年)以及"语用学在语言学中的作用"，1970年。

④ 参见哈贝马斯："关于交往资质理论的导引性说明"以及"关于交往资质理论的准备性说明"。

⑤ 麦考莱："名词短语从何而来?"，1968年。

⑥ 罗斯："论英语名词化的循环特性"，1968年。

提甚至语用前提纳入到转换语法的深层结构中去了。但与这些语言学家不同的是，冯德利希显然并不是想对句法-语义理论本身修修补补，而是要在一种"语用元语言"的层面上把语言资质的语用前提当作"元资质"的话语来加以探讨。哈贝马斯从塞尔出发，对冯德利希的这一观念作了批判；就语用学不能以下面这一点为前提——即言语情境的一般结构就"像给定的经验对象那样独立于话语"①——而言，哈贝马斯的批判是正确的。实际上，正是人类借助于作为言语行为的话语才创造了"可能交往的条件"，从而也创造了作为主体间性层面的言语情境。然而如果说在这种创造中人类同时也显示出一种元语言的和元交往的资质，那么，这里就包含着语言科学和交往科学的可能性条件。但恰恰是作为系统语用学，这种语言和交往科学不能把自身误解为（在经验分析的心理学意义上）对实际语言行为的经验对象化。毋宁说，它应把自身看作是对理想言语情境的先验反思性阐明，这一总是已经被我们先行推定的理想言语情境乃是一个主体间性层面，而在其中包含着一切解释性科学的规范性基础。②

实际上，冯德利希并不关心通常意义上的心理语言学。他关注的是一种关于"理想化的言语情境"的理论。他对乔姆斯基的方法作了必要的补充或修正，其意义显然在于：他所提出的语用理论"并不是一种语言行为理论"，即并不是乔姆斯基以及一切以句法学或句法-语义学为取向的逻辑学家和语言学家一向当作心理学的补充而要求的那种"语言行为理论"。

---

① 哈贝马斯："关于交往资质理论的准备性说明"，第109页。

② 参见哈贝马斯："关于交往资质理论的准备性说明"，第110页；另见本书第4、5章，以及阿佩尔："走向先验语用学的话语理论和规范伦理学问题"。

冯德利希这样写道："在这里我们感兴趣的并不是那些由于心理学上的原因或者由于记忆的有限性等等方面的原因而可能以某种方式偏离语法话语的现实话语，也不是那些由并非故意的含糊的或错误的意义组合所造成的误解。"① 冯德利希对他所设定的语用学与乔姆斯基理论之间的正面关系作了如下界定："以往的句法-语义学理论中的理想化言说者的句子（或最多是本本），已由理想化言语情境中的言说者的话语取而代之了。"

冯德利希总结道，"因此，语言资质的概念也获得了一个更广泛的意义；它意味着言说者和听者的这样一种能力，即在（以理想化方式被设想的）言语情境中作可理解的表达或对被表达的内容作出理解的能力。"②

为了在语言科学上说明"一种语言资质理论势必包括一门言语情境语用学"，冯德利希列举了不同类型的语言现象。在这里，他运用了一种已经被维特根斯坦和日常语言哲学所采纳的、进而在乔姆斯基学派那里获得系统化的方法，来探究那些偏离语法的句子，并且在一种语言"深层结构"中来追问这种偏离的原因。因此显然，就冯德利希所列举的语言现象类型而言，偏离的原因不可能在乔姆斯基意义上的句法-语义的深层结构中找到，相反，必能在言语情境的一个语用深层结构中找到。

例如，对于"指示性表达式"来说，情形就是这样。③ 如果

① 冯德利希："语用学、言语情境和指示性用语"，第20页。

② 同上书，第19页。

③ 由于皮尔士的研究，我们对于这些作为"指标表达式"(indexical expressions)或"标志连接语句"(token-bound sentences)的"指示性表达式"的语用情境相关性，已经很熟悉了。参见巴尔-希勒尔："逻辑句法和语义学"，载《语言》，总第30期，1954年，第30—37页；以及他的"指标表达式"，载《心灵》，总第63期，1954年，第359—379页；另见阿佩尔为皮尔士《文集》德文版所作的导论。

我们按乔姆斯基的语法，仅仅把我、这里、（刚才）现在等指示性表达式当作名词短语或状语，那么，诸如“我显然/明显饿了”，“我担心这里（现在）在下雨”，“我猜想我现在正在吃饭”之类偏离语法的句子，在结构上就不可能得到理解。为了理解上面这类不规则的句子，我必须被解释为某个言语情境中的言语者的自我反思性标示，这里和现在必须被解释为依赖于情境的地点和时间标示。① 换言之，“句子”的“合语法性”或“不合语法性”在此表明自身是先天地依赖于构成一般人类言语情境的那些语用普遍因子的。冯德利希的其他例子包括呼格、尊称形式、祈使句（例如“爱你的邻人如爱你自己！”或许就是偏离句）、疑问句、直接和间接用语（例如由“托马斯

---

① 当然，我们不妨设想一个嘲讽的语境，在其中上面所引的句子或许在经验-语用学上是可接受的了；但即使在这里我们也恰恰先行假定了对这些句子之不合语法性的本身即是系统语用上的理解。当我们并不是把指示性表达式的令人起疑的应用看作嘲讽的语言用法，而是看作哲学上必要的语言用法时，例如在“（只有）我知道我（现在）疼”这样的句子中，情形就变得更加困难。众所周知，后期维特根斯坦（《哲学研究》，1958年）竭力要求助于日常语言的深层结构把这类句子揭示为无意义的，或更准确地说，是由于误用语言而产生哲学问题的病症。在维特根斯坦看来，“你知道我（现在）疼”这个句子可在深层语用学上来加以合法性辩护，因为对与“知道”一词有关的语言游戏的理解必定类似于对与“猜想”一词有关的语言游戏的理解。一种系统的深层语用学大有可能证实维特根斯坦在语言哲学上的深刻洞见；但借此还不能回答对维特根斯坦和日常语言哲学学派来说是决定性的问题：在上述情形中是否哲学家的语言用法直接就是无意义的，或者作为改变规则的创造性——类似于经过恰当评价的隐喻——它揭示了那些没有偏离性规则应用就不能获得的洞识。我认为，在这一点上，一个关于系统语用学与解释学的区别与联系的问题的角度开启出来了，而这个问题目前几乎还没有得到人们的理解。哲学的意义批判（例如在一切形而上学都是无意义的这个座右铭中）迄今仍是在“逻辑句法学”或“逻辑语义学”（早期维特根斯坦、卡尔纳普）的名义下，以及在深层语用学（皮尔士、后期维特根斯坦）的名义下进行的。但是，人们必将发现，这样一种批判必须在解释学水平上进行，这一解释学水平更为具体，并且超越了语用学人类话语的历史性情境的抽象。在这一解释学水平上，就连系统地偏离的语言用法也绝不表现为一个无意义性的标准。暂请参阅阿佩尔：“海德格尔对解释学的彻底化和语言的意义标准问题”。

烦琐地告诉他朋友他正在写一部新小说”这个句子转换而来的直接引语，或许就是偏离句）。

哈贝马斯采纳了冯德利希的语言学研究方法，并根据塞尔的言语行为理论对它作了系统化和彻底化，使之成为一种“普遍语用学”或“交往资质”理论。[①] 根据冯德利希的建议，哈贝马斯并不希望在一个关于特定语言符码的掌握的经验理论概念的意义上来使用这个已经被采用到社会语言学和心理语言学文献中的“交往资质”术语；[②] 而是要在一个关于“构成对话的普遍因子”之掌握的普遍语用学基本概念意义上来使用这个术语。在我看来，这种彻底化在许多方面是与我的那个在一种对先验哲学的指号学改造框架内的“先验语用学”概念相符合的。[③] 正是依据这种彻底化，我才想在下文中回到本文开头所提出的问题，即乔姆斯基语言理论在科学哲学中的位置问题。

---

① 参见哈贝马斯："关于交往资质理论的导引性说明"；"关于交往资质理论的准备性说明"以及"何谓普遍语用学?"，载阿佩尔(编)：《语用学与哲学》，第174—272页。

② 参见D·海姆斯："语言和社会环境的解释模型"，载《社会问题》，总23期，1967年，第8—28页；海姆斯："论交往资质"，载 J·J·贡佩茨和海姆斯(编)：《社会语言学趋向》。另见莱昂斯(编)：《乔姆斯基》，第28页；以及E·奥克塞尔："语言干扰与交往资质"，载《A·佐默费尔特纪念文集》，慕尼黑。

③ 参见本书第3、4、5章，以及阿佩尔："走向伦理规范问题的言语理论和先验语用学"。在这里我不再深入讨论哈贝马斯提出的关于("独白式")"语法资质"层面与"交往资质"层面的类似和区别问题，以及与此相关的在普遍语用学层面上的哲学与语言学经验之间的关系问题。但我认为眼下的探讨已有以下建树：由于"交往资质"不同于"语法资质"，我们不能又借助于一种交往资质而与"交往资质"保持反思性间距，并把后者当作一个人类学事实来加以超越，所以，一种普遍语用学理论就不能被理解为纯粹在经验上可检验的理论；不如说，这种理论必须在对"理想交往共同体"的"理想言语情境"(我们总是已经仅事实地先行推定了这种理想情境)的一个也具有伦理意义的规范理想的反思性沉思中，直接获得某种先验哲学上的基础论证。在我看来，这决不是排斥那种通过语言学方法或者心理语言学和社会语言学方法对"普遍语用学"所作的启发式的中介化。

在对乔姆斯基理论的阐述中，我已经指出，对生成语言理论作科学哲学的归类的困难在于：这一生成语言理论一方面试图根据人类本性的恒定条件对语言资质及其习得作一种经验分析的说明；但另一方面，它又试图对作为原则上是自我反思的规则（规范）遵守或不遵守（“受规则制约的创造性”与“改变规则的创造性”）的能力的语言资质作一种重构。在我看来，后面这条关于对语言资质概念的语用扩展的间接道路颇能给人以启发，因为它更清晰地揭示了生成语言学的第二个准解释学的方面。我们已经表明，“语法资质”最多能够与“交往资质”相区分，即区分于那种同时也使自我沟通成为可能的主体间沟通的能力，但我们决不能把两者分离开来，因为两者是互为前提的。这就是说，“语法资质”也必然已经参与那种元语言资质，后者只有在对话层面上才能够构造自身。因此，就连语言学习也不能仅仅被当作一个受刺激的构造过程；它同时还必须被理解为一个主体间的沟通过程，其成果即是对构成对话的普遍因子的掌握。

大致可以说，这一沟通过程的先决条件既是乔姆斯基意义上的天赋的规则性向，也是儿童的前语言的交往和互动能力，后者作为成人的语言外的，但仍与语言相联系的① 交往资质而被保留了下来。

正是由于上述语法资质之构造与交往资质之构造的交织

---

① 我大抵是反对冯德利希（“语用学在语言学中的作用”，第30页）而支持哈贝马斯的以下观点，即：关于一种对语言外的交往资质的未被歪曲的并且原则上是无限制的语言化的假定，乃是所有作为对疏离化（异化）的超越的意识形态批判的先验前提，从而也不能被理解为对资产阶级生活方式的纯粹外推。对一种“人的自然化”（它同时也是“自然的人化”）的要求并不与此相对立；相反，为了得到实现，这一要求总是以对纯粹“自然的东西”的重新克服为前提条件的。

关系，乔姆斯基所说的"受规则制约的创造性"与"改变规则的创造性"之间的同时性才变得可理解了。这一规则应用或规则改变的创造性至多在作为某种无意识的、准机能的自发性时，才是那种作为说明性理论的生成语法的课题。作为元语言的规范意识意义上的能力，它在某种程度上只是那种元交往资质的一个蹩脚样式；而这种元交往资质使得我们能够在必要时甚至通过对某个特定的个别语言资质的超越——或者是通过翻译，或对语言"干扰"的利用或创造① ——来建立话语情境。但在这一包含在交往资质中的元交往资质中，显然也蕴含着语言科学之可能性的一个本质性条件。只有通过对科学之主体和客体的交往-元交往资质的中介化，这种语言科学才能够去确定那些作为乔姆斯基意义上的"精神现实性"的母语使用者所具有的语法资质。就此而言，生成语言学显然也是一门解释性社会科学或人文科学，它不是以科学之主体与客体的科学主义分离为前提，而是以两者的辩证统一为前提条件的。

① 参见奥克塞尔："语言干扰与交往资质"，1971年。

7 交往共同体的先天性与伦理学的基础：科学时代伦理学的合理性基础问题

7.1 佯谬问题

7.1.1 科学时代伦理学的合理性基础的必然性与表面不可能性之间的"矛盾"

无论是谁思考现代全球性工业社会中科学与伦理学之间的联系，我想都会遭遇到一种似是而非的困境。因为，一方面，对某种普遍伦理学的需要，也即对某种能约束整个人类社会的伦理学的需要，从来没有像现在——我们这个时代乃是以科学所获致的技术成果所造就的全球性一体化文明为其特征的——那么迫切。另一方面，为普遍伦理学奠定合理性基础这一哲学任务，似乎也从未像在我们这个科学时代那样困难重重。原因不外乎，在我们这个时代，主体间有效性的观念同样也是由科学，也即由关于规范上中立的或无价值倾向的"客观性"的科学主义观念不审而决的。

先让我们来考察一下这一佯谬困境的第一个方面，即对

某种普遍伦理学(我更愿意说:这个有限地球上的人类的一门宏观伦理学)的现实需要。① 如今，科学带来的技术成果为人类的全部生息活动开拓了新领域和新视野，我们再也不可能满足于那种仅仅调节狭隘群体的人类生活并把群体之间的关系委弃给达尔文意义上的生存竞争的道德规范了。人种学家们认为,即使早期人类的食人行为,也应被理解为发明木槌和石釜的结果，亦即那种类似于道德的抑制本能与可动用的攻击器官之间的制衡被打破的结果，而这种制衡的打破对“匠人”(homo faber)② 来说是根本性的。如果这种推断站得住脚的话,那么,上述所谓制衡的打破，势必由于现代武器系统的日新月异而愈演愈烈。而在今天,还存在着一个额外的问题:那些大多数植根于远古制度和传统中的群体道德再也不能抵偿那种对“匠人”来说是根本性的失衡了。因为，大概再也没有像科学技术的可能性的扩展与特定群体的道德的守恒倾向之间的不平衡这样的例子，能更生动地表明人类文化诸领域的“非同时性”了。

如果我们以人类行动的可能效应为依据,在微观层面(家庭、婚姻、邻里)、中观层面(国家政治的各个层面)和宏观层面(人类命运)③ 之间作出区分,那么,将不难发现，目前仍在所有民族中运作着的道德规范,仍主要集中于亲密的层面(特别是在性关系的调节方面)。即使在国家政治的中观层面上,这些道德规范也大都被归结为群体中心论和群体认同的远古冲

① 本文第一部分是我投给1971年9月6日至18日在宾夕法尼亚州立大学召开的“科学在当代社会的意义和功能”国际研讨论中有关“有限地球上的现代科学和宏观伦理学”的专题讨论会的论文。

② 会制作和使用工具的人。——译者

③ 参见 H·格罗纳涅德:“有限地球上的科学和宏观伦理学”(前注中所说的专题讨论会的论文)。

动，同时，真正的政治决断则被当作无道德倾向的"国家名义"问题了。而就事关人类重大利益的宏观层面来说，对它们的关注，目前似乎还只是那些相对而言是少数的倡导者们的事情。但当前，处于保守一隅的道德领域的这种现状，正面临着人类行动领域的全新状况，尤其是从中产生的危险。由于科学技术文明的全球性扩张以及国际性结合，人类行动（例如在工业生产范围内）的后果大都要在人类共同利益的宏观层面上得到定位了。

考察一下由行动带来的危险，例如，对人类生命的威胁，上述现象的伦理学意义就昭然若揭了。如果说直到前不久，人们还能将战争解释为生物竞争的工具，以及人类借以把弱小者驱逐到荒僻地域而实现扩张的手段，那么，原子弹的发明，却使这种观点彻底过时了。战争行为的毁灭危险，不再局限于微观和中观层面，而是已威胁到整个人类的生存。而全部工业技术的作用和副作用也呈现出相似的情形。近年来，这一点由于对不断升级的环境污染的警觉而变得明显了。且不说别的，单是这个由技术文明的副作用造成的生态难题，就已经引出这样一个问题：如果想挽救人类的生态环境，是否必须对工业化国家中流行的经济和技术增长理论作根本性的修正？

这寥寥几个例子已足以表明，科学的成就向人类提出了道德上的挑战。科技文明使所有民族、种族和文化面临共同的伦理学难题，不管它们各自的特定群体的、因文化而异的道德传统如何不同。人类在历史上第一次面临着为其全球规模的行动后果肩负共同责任的重担。可以认为，这种共同责任的强制力，恰如对应于规范的主体间有效性，或至少对应于一

种责任伦理学的基本准则。由"科学时代的伦理学"这一课题引发而来的难题的第一个方面，且先讨论至此。

正如我们指出的，当职业哲学家审度科学和伦理学关系的理论问题或者说元理论问题时，他就会面临问题的第二个方面，正是这个方面才使问题成为一个佯谬的难题了。这一难题典型地体现在那个为那些无畏而诚实的思想家所普遍接受的信念中，即认为论辩的主体间有效性的可能性，就如同科学宏观性的可能性，也在数理逻辑的形式科学领域以及经验分析的实在科学的领域之内。但因为无论是利用数理逻辑推论的形式主义还是利用对事实的归纳推论，我们都不可能把规范或价值判断推导出来，所以，科学客观性的观念似乎要把道德规范或"价值判断"的有效性驱逐到无约束力的主观性领域中了。于是，伦理学在世界观和意识形态语境中或明或暗地表现出来的有效性要求，看来必须归结为非理性的情感反应，或同样非理性的任意决断。因此，我们可以加以合理论证的，并不是伦理规范本身，而仅仅是所谓经验社会科学对被遵守的道德规范的无价值倾向的描述，或者说，对道德规范或价值系统的实现过程的因果或统计说明。

这些科学(这里既包括社会学、心理学，还包括历史学和文化人类学) 本身似乎又为由科学逻辑所假定的道德规范和价值观之主观性和非理性增添了一种经验上的论据。因为我们常常听说，这些科学已获得这样一个客观有效的事实判断：人类在实践中确认或遵循的道德规范，大都具有文化的或时代的相对性，也即说，它们都是主观的。

因此，自诩为科学的专门哲学，如果最终抛弃了伦理学这一行，不再把它当作对伦理规范或者说对伦理规范的一个终

极准则的直接辩护，那么，它反倒使自己前后一贯了。这里所说的，同样也适合于从传统伦理学或实践哲学中发展而来的一种分析的“元伦理学”，后者大体上把自己当作是对语言用法或所谓“道德话语”的逻辑规则进行无价值倾向的科学理论式的描述。每一种不能与这种转变合拍的哲学，即任何企图用对道德规范的辩护来取代分析的元伦理学的“中立命题”① 的哲学，显然是想从事实中推导出规范了，因之也就违反了那条休谟原则，即严格区分“事实”(ist)和“应该”(sollen)的原则。②于是，任何规范伦理学在逻辑上似乎都过时了。它们的基础，与“自然法”的基础一样，被“科学的”哲学揭露为教条的或意识形态的；它们的有效性要求也受到了种种谴责，要么被说成是值得同情的幻觉，要么被指责为独裁的压制，是对人类自由的威胁。(在后一种情形中，我们有趣地意识到，旨在成为一种以自由主义为名义的意识形态批判的“科学的”哲学，作出了准道德的约定。我们将在下文中论及此点。)——关于那个由科学与伦理学的关系问题而来的佯谬难题的第二个方面，我们暂时就说这么多。看来，一种普遍伦理学，即主体间有效的关于共同责任的伦理学，既是必要的，同时又是不可能的。

---

① 参见H·阿尔伯特："伦理学与元伦理学"，载《哲学档案》，1961年，第2期，第28—63页。进一步可参见H·伦克："'日常语言研究'与元伦理学的中立命题"，载加达默尔(编)：《语言问题》，慕尼黑，1967年，第183—206页；以及伦克的"语言分析的道德哲学能够是中立的吗?"，载《哲学和社会哲学》，总第53期，第367—382页。

② 值得指出的是，康德的绝对命令的伦理学也没有逃脱这一批判。自黑格尔以来，康德的伦理学因其形式主义而被宣布为不充分的；而从摩尔以来，又因为它用"理性事实"对道德律的"实在性"作了论证——更不用提《道德形而上学的基础》中通过作为"物自体"的"智性自我"所作的论证了——而被人们揭露为"自然主义谬误"的形而上学翻版。参见伊尔丁新近的"康德的自然主义谬误"，载M·里德尔(编)：《实践哲学的复兴》，第1卷，弗赖堡，1972年。

摆在眼前的这一问题的伴谬特征，首先可以尖锐化为一个黑格尔意义上的矛盾，即可以把它刻画为当代两大哲学思潮的真实对抗，从而可以把它刻画为那种辩证法背后的驱动力，这种辩证法能够为我们的问题提供一个具有启发作用的解释和阐明。那么，在我们这个时代的哲学中，有哪些思潮体现了这里所说的真正的，而不只是学院式的对抗呢？

7.1.2 东西方工业社会中哲学之功能问题的奥秘：马克思主义的整合要求与存在主义和科学主义的互补性之间的“矛盾”

从上述观点来看，我想我们不可能再怀疑形形色色的马克思主义代表了这一对抗中积极的但多少也是教条的一面。马克思主义早就经典地阐发了这样一个观点（并且对其结论作了展开）：人类面临着克服其自然的“史前史”这个重任；而这又意味着人类要克服特殊的群体利益或阶级利益的时代，因为这些利益一旦物化为准自然的历史力量，就会阻碍人类的透明性和有效的自我调节，使人类不可能在共同行动中承担历史责任。在马克思主义所预言的由真正社会化的人创造历史的时代中，一个共同计划，共同承担责任的实践，将取代那种个体和群体相冲突的虚幻自由。

可是，鉴于前文业已挑明的理论困难，马克思主义怎样才能为一种共同实践以及实践的责任提供伦理基础和可能性条件呢？作为一种（黑格尔意义上的）辩证法哲学，马克思主义并没有把休谟在事实和应该之间所作的区分当作科学上可知

的事实与要在主观上确定的规范之间的无法克服的分裂而接受下来。在对古典本体论作历史辩证的改造的意义上，马克思主义和黑格尔一样，也认为凡是历史地现实的就是合理的，合理的就是现实的。不过，它同时超越了黑格尔的立场，因为它不满足于对历史事实性与其确定的否定之间的统一——这种统一乃是合理性现实的历史辩证法的统一——作一种后设的(ex post)思辨性理解，而是认为能够使这种统一，包括要通过"批判"和"革命实践"才创造出来的将来，成为一种客观唯物主义的科学分析的对象。(尽管马克思在《论费尔巴哈》中对由德国唯心主义所发现的"主体实践"颇多褒扬，但是"正统的"马克思主义至少提出了这一要求。)①

由于把革命者批判地作出的"主体实践"如此这般地整合到客观可知的(历史)现实的辩证法概念之中，这里就给人一个印象，似乎一种对全体参与的主体实践的伦理学论证，对马克思主义来说乃是多余的了。② 对历史的必然进程的辩证分析和综合，似乎一开始就扬弃了休谟在事实和应该之间的区分，代之以被解释为合理的现实整体。

但显然，正是这一关于作为客观必然的历史进程的现实的"辩证法"概念，既与当代科学主义的客观性观念相悖，又与一种关于自由的道德上的良知决断的当代观念相矛盾。

事实上，即便是采纳怀特海的立场③，我们也能够反驳休

---

① 有人指出，在马克思那里就出现了这种对理论和实践的中介化问题的客观主义-科学主义-教条主义的还原。请参见D·伯勒尔：《对马克思主义意识形态批判的元批判》，法兰克福，1971年。

② 这里，最典型的观点可参见桑特库勒给一本论述新康德主义的社会主义的文选所作的导言，载于他编辑的《马克思主义与伦理学》，法兰克福，1970年。

③ 参见怀特海：《过程与实在》，1929年。

谟以及追随他的分析哲学：在因果分析中，以及在事实和规范之间的区分中，它们错失了时间性的世界过程的具体现实性，因为它们(通过一种抽象的概念构成)割裂了"对我们来说"是事实性的因而是客观给定的过去，与"对我们来说"尚未决定的因而诉诸于主观领域的将来之间的联系。①

然而，恰恰是"抽象反思"对当代经验分析哲学的客观实在观念的这一反对态度同时向我们表明，这里所批判的对"具体的"现实过程的割裂——如同对三种主观的"时间绽开状态"(Zeit-Ekstasen)②之间的区分一样——在行动着的人类的情境中有其必然性根源；或者更确切地说，这种割裂植根于那个人类情境中，在此情境中的人类必须把经验知识投射到尚未决定的不确定的将来，并由此来假设不能从其经验中推导出来的行为准则。这个关于作为时间性现实过程的"具体"现实的思辨辩证法概念——它对黑格尔、马克思和后期怀特海来说是共同的——恰恰也未能"扬弃"那个关于事实与应该之间的具有实践和伦理意义的区分。与休谟的抽象分析的区分相反，这一概念的合法性在于：对(还要由我们参与而共同构成的)现实过程整体的反思，反而迫使我们把对这种区分的真正扬弃思考(也即假定)为一个辩证法的矛盾。由此，对这种区分的扬弃却被诉诸于行动着的人类了。也就是说，并不存在一种超科学，可以通过客观的分析来保证理论和实践的统一；相反，倒需要一门伦理学，以便为一种在历史性情境中的理论和实践的中介化提供规范准则。

---

① 相应的时间分析，请参见阿佩尔：《皮尔士思想之路》，法兰克福，1975年，第342页以下。

② 在海德格尔的《存在与时间》(牛津，1962年)意义上。

刚才提出的对存在(Sein)和应该(Sollen)以及对事实和规范之间的具有实践意义的区分所作的本身还是在客观科学上的扬弃，必然也是对一个想通过一个辩证的超科学在客观性和主观性之间作整体中介化的相应观念的反对。当然，即使在这里，对一种中介化本身的要求，作为对人类科学之情境所作的彻底的知识论反思的成果，也是有合法根据的。这就是说，当我们作"解释学"意义上的理解时，也即当一门科学的概念构成原则上是从包括了科学的主体和客体的语言游戏那里发展而来时，① 主观性和客观性之间的辩证中介化总是已经在起作用了。在此意义上看，只要不是作黑格尔意义上的"整体中介化"，或者更糟地，把黑格尔的整体中介化的思辨要求与一种(据称由马克思创立的)经验客观的历史科学的可能性混为一谈，那么，辩证批判的社会学那种力图把社会实践本身当作有待分析的"主体-客体"的社会现实之组成部分(布洛赫)的要求，就是正当的。但正是这种主张辩证地、科学地解决知识论中的主客对立问题的要求，是由马克思主义的正统派和新正统派提出来的。例如，关于某人主观地投身于无产阶级事业的理由问题，是通过引证科学社会主义的客观成果来回答的；而对这些成果的理解和接受，却又依赖于人们对无产阶级事业的投身。这里，由黑格尔在后设思辨性反思意义上设定起来的主观性和客观性之间的整体中介化，是以一种科学的和客观的分析的结果之面目出现的。

在此产生的，不是一种在暂定的实践-伦理义务与历史

① 参见P·温奇：《社会科学的观念》；以及阿佩尔：《语言分析哲学和"人文科学"》，多德雷赫特，1967年，以及本书其他各章。

过程之假设性重构之间的开放的解释学循环① ——这种循环实际上是从总是已经由"理解"所引发的主观性和客观性之间的中介化中推演出来的；而是一种有关前提的封闭的逻辑循环。它使得一个局外人，一个还不是信徒的人，不可能进入一种与正统马克思主义的批判性讨论。②

鉴于上述前提，马克思主义关于理论和实践，科学和伦理学之间的中介化的观念，似乎既独断地拒斥了科学精神，也独断地拒斥了自由伦理的责任精神。作为对神学本体论的历史辩证法的改造，马克思主义通过某种涵盖未来实践的预见，超越了传统形而上学的独断论。作为科学的社会主义，它用那种被波普尔大加挞伐的"历史决定论"③的无条件的预测，来取代经验分析的（自然）科学的有条件的预测。另一方面，作为科学的社会主义，它通过指出历史的必然性，来取代对社会约定的伦理学论证，从而——在波普尔看来——由于某种"伦理学的未来主义"④而败坏了当代情境中的伦理责任。而且不可否认的是，对正统实践的分析广泛地证实了对正统理论的这一批判。

在这种背景下，我们不难理解为什么西方自由民主传统中的当代哲学担当起了与马克思主义者关于理论和实践、科学和伦理学之间的辩证中介化相对应的（意识形态）功能。如果参照我们对问题的基本佯谬的发现，去考察所谓的"分析哲

① 参见阿佩尔："反思与物质实践：从黑格尔到马克思对辩证法的认知人类学的基础奠定"，载《哲学的改造》，第2卷，第1页以下，法兰克福，1973年。

② 参见H·赛费特新近发表的"马克思主义与资产阶级科学"，慕尼黑，1971年。

③ 参见波普尔：《历史决定论的贫困》，第2版，伦敦，1960年。

④ 同上书，第54页。

学”和“存在主义”——在西方这两者通常被认为是现代哲学中最深刻的对立——之间的差别，那么，上述这种功能就变得显而易见了。从我们的角度可以看出，分析哲学和存在主义在它们的意识形态功能方面根本上不是相互对立的，而毋宁说是相互补充的。它们通过某种分工而相互证明，因为它们彼此分派了领域，一方是客观科学的知识领域，另一方则是主观伦理决断的领域。

就连基尔凯郭尔这样的哲学家也主张，在知识的普遍的主体间有效性意义上的“客观性”，是价值中立的科学的特权。实际上，这一信念就是那样一个论点的前提，这个论点认为，只有当个体处于后来被称为终极信仰决断的“边缘情境(Grenzsituationen)之中时，伦理约束力才向个体的“具有主观兴趣”的思想呈现出来。基尔凯郭尔与现代科学主义在态度上的差异仅仅在于，对他来说，具有主观兴趣的思想才是“根本的思想”，而同时，他把科学的客观性看成是与生存无关的，因而是非根本性的。

这种对互补领域之间的关系的存在主义式的强调，甚至也作为一种隐含的启示，出现在当代新实证主义精神之父之一维特根斯坦的《逻辑哲学论》之中。因为，在首先把有意义的命题之可能性限制在自然科学领域之后，维特根斯坦在《逻辑哲学论》结尾处这样写道(6.42)：“因而不可能有伦理的命题。命题不能表述更高的东西。”①

在他1919年致路德维希·冯·菲克尔的一封信中，维特根斯坦用下面这段话描画了整部《逻辑哲学论》：

① 也可参见6.41，6.42，6.43。对此可与那些关于先验唯我论的命题相比较(5.62—5.641)。

这本书的意义是某种伦理意义。我曾想在前言中说明，我的著作包含两部分：这儿已摆在读者眼前的东西，和所有我还没有写下来的东西。而重要的正是第二部分。因为纵观我的全书，伦理问题总似乎从内部受到了限制；而我确信，也只能用这种方式，才能加以严格地限制。一言以蔽之，我认为通过保持沉默，我已经界定了当今许多人喋喋不休的问题。①

在维特根斯坦论关于伦理问题的评述中的生存论主观主义或"先验唯我论"与神秘主义的联系，恰好对应于从基尔凯郭尔的"间接沟通"方法到雅斯贝斯的"生存澄明"（Existenzerhellung）的现代存在主义的典型难题。这里困难总是在于：理论哲学凭着主体间有效性要求，如何能够谈论从定义上来说就是主观的和个别的对象？这个问题的一个特定方面也出现在分析哲学的元伦理学中。在那里提出了这样一个问题：一种自诩为价值中立的科学的客观描述性元伦理学，如何能获得那种用以决定道德上的语言用法的标准？因为，这样的标准明明不可能从语言的可客观描述的语法结构那里推导出来。②

但在更仔细地省察存在主义和科学主义之间正式的互补性关系的疑难特征之前，先让我们来审视一番这一互补系统在西方世界的理论和实践之中介化问题中的意识形态功能。

---

① 引自冯·赖特在《原论》（Prototractatus）中的"历史的引论"，伦敦，1971年，第15页。

② 参见本书第261页注①引证的阿尔伯特和伦克的著作。

7.1.3 西方互补性系统(和东方整合系统)的意识形态功能及其窘难特性

价值中立的科学客观主义与有关宗教信仰行为和伦理决断的生存论主观主义之间的互补性，无非是那种在政教分离的背景关系中形成的公共生活领域和私人生活领域之间的分离在当代哲学和意识形态中的体现。因为西方自由主义最初正是借着这种分离的名义，也即借助于一种世俗化的国家权力，削弱了宗教信仰的约束力，进而得寸进尺地把道德规范的约束力限制在私人的良知决断的领域中。这一过程眼下仍在继续。例子之一是，道德论证和准则已从法律的基础中被清除出去。我们大致可以断言，在西方工业社会中，公共生活的所有领域，实践的道德辩护正在被实用论证所取代，"专家们"根据可客观化的科学技术规则提供出这样的实用论证。

实际上，人类实践的一部分确实是能够用这种方式根据价值中立的科学标准而被"客观化"的。实践的工具技术部分和决策部分，就可以通过客观的如果-那么规则得到论证，而这些规则可以被看作是对科学的规律知识的逻辑转换。

马克斯·韦伯第一次用其关于西方工业社会共同领域——贸易、生产以及官僚国家制度等——的"理性化"的观念，[①]对理论和实践之中介化的上述部分作了详细而透彻的历史学和社会学的分析；当今，一种功能主义的社会系统理论——部分地借助于控制论——正在继续推广这种分析和客

① 参见阿勃朗斯基：《韦伯的历史形象》，斯图加特，1966年。

观化。在哲学上，理论和实践之中介化的这一在科学技术上可客观化的部分，首先是由美国实用主义-工具主义（特别是杜威）强调出来的，并且被提升到实践理性范式的高度上了。这种实用主义-工具主义现在已成了分析哲学和最广泛意义上的公共思想的组成部分。我们可以说，实用主义就是西方工业社会的公共生活的运行哲学了。[①] 因此，像波普尔哲学这样一种十分典型地体现出西方特色的思想，至今也仅仅表达了它所鼓吹的理论和实践的合理性中介化中可以用工具主义方式加以客观化的那一部分，这一点着实令人深思。迄今为止，波普尔学派也仅只在"零碎的社会工程"中，或者在对政治规划的可实现性条件和预期后果的相应的必要分析中，才看到了理论和实践之合理性中介化的范式。另一方面，一种关于"开放社会"（的进化）的约束性哲学所具有的基础和标准——那些被暗暗使用的解释学的、意识形态批判的和伦理学的基础和标准——迄今也只能在"批判的约定论"这个限界概念中表达出来。[②] 这种把方法论的合理性化观念限制在无价值倾向的、包括约定在内的可客观化因素之中的做法，显然表达了目前所能设想的关于非独断理性的观念的局限性。

对实践的技术部分所作的工具上或决策上的合理性化，确实具有一些无价值倾向的可客观化的规则；然而，这些规则显然是以对人类实践目标的决断为前提的。它们并不为目标

① 参见我的皮尔士导论，载皮尔士《文集》，第1卷，第13页以下，法兰克福，1967年。不过，作为"实用主义"之父的皮尔士，却不是这里所说的意义上的"实用主义者"。

② 参见本书第257页以下。与波普尔相类似，杜威也只能在一种科学-技术的还原中来讨论他关于组织化交往共同体中一切个体需要之间的中介化的激进民主观念的伦理学意蕴。

本身之选择提供合理性化；或者更确切地说，它们也为目标设定过程的合理性化作出了非常重要的贡献，因为通过揭示技术上的实现可能性和可能的作用和副作用，它们限制了合理性地设定目标的可能性。① 但尽管如此，它们却不能为目标本身的可期望性提供任何积极的标准。在这里，超出杜威所宣扬的"目的和手段的理智中介化"之外，根本上还存在着一个伦理问题；这一点特别显明地表现在那样一些在今天并非罕见的情形中，也即在那些要在合理论证的基础上抵制关于可制作性的科学技术建议的情形中——这种建议往往也是由经济利益所支持的。② 这里，关于理性的目标设定的伦理学问题，显然不能再用实用主义方式加以排除了。而正是在这一点上，一个关于无价值倾向的客观化的合理性的科学-技术概念的局限性暴露无遗了。

与对终极目标之实践必然性进行根本性置疑③ 的工具主义者杜威相反，接近于新康德主义的马克斯·韦伯恰恰在政治中看到了实用主义的合理性化面对责任性决断的"边缘情

---

① 参见H·阿尔伯特(«批判理性论文集»，蒂宾根，1968年，第76页以下)关于在存在和应该、事实和规范之间起中介作用的所谓"桥梁原则"的讨论。阿尔伯特从一种"伦理学多元论"——它被认为是类似于科学的"理论多元论"的——中，看到了一种对道德规范作理性批判的可能性，这种可能性超越了上述那些桥梁原则。

② 即使是那个觉得不得不为全部社会制度作出决断也即彻底地对它们进行置疑的个人，也能够提出人类生活的终极目标问题。在这一点上，我们与杜威的观点相对立，而阿尔伯特看来是赞同杜威的(参见阿尔伯特，同上书，第77页)。

③ 参见S·胡克："杜威伦理学中的期望和情感"，载杜威：«科学和自由的哲学»，纽约，1950年。与之相反的观点请参见皮尔士："道德上唯一的恶是没有终极目标的吗？"(皮尔士«文集»，第5卷，第133节)和下面这段文字："如果要充分理解实用主义并把它置于理性批判之下，那么，我们就要责无旁贷地去探究何种终极目标之创设能够为我们提供一种可能性：即使行动过程无限地延伸，我们也仍追求着这种目标"(皮尔士«文集»，第5卷，第135节)。

境”（这是韦伯的学生雅斯贝斯后来提出来的）所具有的局限性。但在这里，就连韦伯也只能遵循我们业已勾勒出来的互补性系统的逻辑，也只能把目标评价的伦理学问题贬抑到最终是非理性的主观决断的范围内。与仍然固执于一个形式的、价值理性论证的观念的新康德主义者不同，韦伯在终极价值优先这个领域上看到了得到重新证明的当[illegible]多神教的真理；在这种多神教那里，每个个体都必须在责任性决断的情境中选择他的上帝。①

几乎用不着说，所谓存在主义情境伦理学（例如前期萨特的伦理学）和政治决定论（例如C·施米特的思想）遵循的是相同的逻辑。这就是**关于客观科学和主观价值决断的抉择的逻辑**；在西方，即使在今天，这种逻辑仍还广泛地决定着理论和实践之中介化的意识形态结构。根据这种逻辑的自由民主型式，生活实践的公共部分当由无价值倾向的合理性来予以理想的规整，而最广义上的“分析哲学”正是对这种无价值倾向的合理性的表达。在这一合理性意义上不能解决的东西，即终极价值优先和目标优先的问题，则基本上归属主观良知决断的私人领域，而最广义上的存在主义就表达了这一私人领域。在英语世界中摩尔和维特根斯坦之后发展出来的所谓分析的“元伦理学”，通过它的“中性命题”，也只不过是证明了上述情形而已。用维特根斯坦的话来说，分析的“元伦理学”所做的就是：“任一切如其所是”。

鉴于上述前提，我们将怎样来认识本文开始时提出的在

---

① 参见马克斯·韦伯：“科学之为职业”，载H·哥斯和C·W·米尔斯（编）：《韦伯文选》，伦敦，1948年；另请参见韦伯：“政治之为职业”（同上书），第77—128页。

全球性工业技术时代中为人类实践的作用和副作用承担道德责任的必然性呢?显而易见的一点是：科学技术对理论和实践的无价值倾向的中介化不可能承担这一责任；它最多只能为这一责任的行使提供必要的"信息"；而它又必须以责任的伦理标准为前提。但谁能担当这一责任呢?并且根据何种原则?按照西方互补性系统的哲学基础，根本上只有个体孤独的良知决断才能具有对其本身而言的道德约束力。如何能够根据规范性规则把个体的那些良知决断协调一致起来，从而使他们能为社会实践承担共同责任呢?

在这里我们会想到通过"约定"("赞同")而来的公共意志构成，在自由民主领域中，正是通过这种公共意志构成才实现了对成文法的基础论证以及理想政治的论证。看来，通过约定，主观的良知决断，以及由这种良知决断促成的个体的主观需要，总是在一种由所有人承担责任的意志决断意义上被聚集起来了——即使是通过诸如选举这样的妥协办法。而且，这样产生的"决定"本身为一切主体间的约束性规范创设了基础——只要它们能够在公共生活领域具有有效性。这似乎就是可以从西方互补性系统中推导出来的答案了；而且这一答案似乎还使对一种普遍有效的伦理学的哲学论证成了多余的事情。①

与在分析的科学理论那里的情形毫无二致，约定主义看来也在实践理性的领域中定义那些主观的和主体间的决断基础；这些决断基础还能够并且必须成为合理性化的客观标准(即逻辑和经验的信息)，从而实用地构成主体间的有效

① 如今，要向挑剔的非哲学专业的公众说明一种对主体间有效的伦理学的哲学论证的意义究竟何在，真是一件不容易的事情。

性——或者是在理论知识领域，或者是在实践规范领域。在某种程度上，实际的约定似乎能够在私人（生存的）决断领域与客观有效性领域建立一个具有规范意义的综合。

我们当然不应低估作为民主自由标准的约定（即赞同）这一纯粹机制的实践意义。然而，在我看来，诉诸于“约定”的可能性，非但没有澄清我们的问题，反倒掩盖了这个问题。因为，参照约定而提出来的伦理学上的问题恰恰就是：是否有可能去陈述和辩护一个伦理学的基本规范，这个规范使每个个体都有义务原则上在所有实践问题上力求与他人达成某个约束性协议，并进而信守这一协议；或者，如果这是不可能的，那么，个体是否至少可能依照一种已获得预见的协议来行动？这种要求绝不是通过指出约定事实来论证或者实现的。因为，如果实际的约定是在前而所阐述的（关于价值中立的客观性和无主体间约束力的私人道德之间的）西方互补性系统的前提下完成的，那么，它们就只能在霍布斯的契约论意义上被解释为个体的合理性目的的机智活动了。这样的约定实际上并没有假定任何主体间有效的基本道德规范。但在我看来，作为这样一种策略性机智的措施，它们也为约定的道德约束性提供了基础。（在此意义上，例如，“成文法”本身如果没有一种伦理学的默许前提，就是没有规范约束力的，最多只是有效力的。但十分具有启发意义的是，一种在社会中丧失了道德信誉的法律制度，往往也终将丧失它的效力。）

在我看来，这一论证的矛头针对一种关于法律和道德的自由契约论的所有变种。这些形形色色的契约论企图在方法论个人主义或唯我论意义上，① 也即仅仅根据对个体旨趣或任意决断的经验统一或中介化，来论证规范的主体间有效性

的基础。如果并没有任何既是有规范约束力又是有主体间性的伦理准则，那么，伦理责任根本上就不能超越私人领域。但这不仅意味着：在形式上，对任何民主政体来说都是根本性的约定（国家条令、宪法、法律等等）不具有任何道德约束力；而且更意味着：在实质上，（在日常生活和生存的边缘情境中）个体的没有明确地受协议规整的道德决断并没有去履行一种义务，即考虑那种对人类共同责任的要求。（在实践中，在挣脱了古代宗教的共同体束缚的现代大众社会中的个体所作出的道德决断，其实极少超越亲密群体的共同视界范围。）

然而，如果——关于纯粹主观的私人道德的观念包含着这一点——个体的所谓“自由的”良知决断是先天地相互孤立的，并且如果它们在实践上并不服从任何共同规范，那么，在这个由现在引发了宏观作用的公共社会实践所组成的世界中，它们就很少有成功的希望。那么，鉴于上述这些前提条件，人类自由的观念（自由主义把它与道德和世界观的私人化联系起来）难道不会像马克思主义所实际断言的那样，成为一种幻觉吗？（在实际中，这一难题似乎与路德-康德的“内向性”(Znnerlichkeit)伦理学所面临的古老困难叠合在一起了；这种伦理学认为有必要探明的，仅仅是善良意志或纯粹信念的整合，而政治领域中的成果必须委弃给价值中立的权力游

① 所谓“方法论个人主义”或“方法论唯我论”，我指的是那种我认为至今仍未能克服的假定，即认为，即使从经验上看人类是一种社会存在物，判断构成和意志构成的可能性和有效性却原则上无需一个交往共同体的先验逻辑前提就能得到理解，也即在某种程度上能够把这种可能性和有效性理解为个体意识的建构性成果。在理论哲学中，上述假定导致了围绕对自我理解和他人理解的“内省的”和“行为主义的”（主观主义和客观主义的）不同论证的无望抉择和争论；而在实践哲学中，它导致了对“决定论”和“自然主义谬误”的抉择。

戏。)从上面挑明的这些前提来看,说在西方工业社会中的"孤独的大众"最终越来越难以利用被设定在意识形态体系中的生存性良知决断的可能性,也就不是十分令人诧异的事情了;同样,如果说这些"孤独的大众"的行为不再"受内心的指引",而是"受外部的指引",或者用另一种社会学语汇来说,他们的私人生活的所谓生存领域,都在消费者行为的意义上听任外部的"操纵"——这也不是什么令人吃惊的事情了。

如果这里所说的社会学分析是正确的,那么,西方意识形态的整个互补性系统显然就将崩溃了。因为在这种情形中,人们所谓的生存性良知决断的私人领域就会自身消解,原因在于,这一领域愈来愈受制于与之构成互补的所谓"客观的事实强制"领域,而根据定义,这种"客观的事实强制"领域是不可能承担任何道德责任的(这或许就是舍尔斯基的"技术统治"的未来幻景的实现)。① 但即使不会到这个地步,我们也难以看出西方式的科学技术文明将如何能够——以这里所勾勒的意识形态的互补性系统为前提——为工业技术的效应承担我们在本文开始时所假定的道德责任。

不言自明的事情是,在年轻一代那里获得了世界性反响的所谓"新左派"运动,其出发点是一种类似于我们这里所作的考虑。至少就——鉴于上面已得到勾勒的意识形态之互补性系统的前提——一种"现代工业社会的宏观伦理学"的可能性微乎其微这一点而言,我很愿意同意"新左派"对西方体系的批判。然而,我同时还想强调,在东方"整合系统"的条件下,即在由党派哲学家精英根据一种辩证法的"超科学"来保证科学知识和道德的统一这样一个教条的前提条件下,也是

① 参见H·舍尔斯基:《寻求现实性》,杜塞尔多夫,1965年,第456页以下。

不可能谈论一种有关共同责任的伦理学的。在我看来，在东西方各自的意识形态窘难之间的差异就在于：在西方，所有个体的道德上的良知决断得到了设定，不过伦理规范的主体间有效性以及由此而来的道德一致性，却没有得到根本性论证；在东方，社会的道德责任的一致性被设定起来了，但这种一致性无论在理论上还是政治实践上都不可能通过个体的良知决断来实现中介化；在那里，个体的良知决断根本上是多余的，并且被排挤到私人领域中去了——这在实践后果方面无异于西方互补性系统。

关于现代工业社会中科学与伦理学的关系问题的辩证法，我们就说这么多。下面我想就解决上面表明的困难的可能性作一些思考。

7.2. 关于悖谬之解决

7.2.1 悖谬的逻辑前提和关于悖谬之解决的可能论辩策略

正如前面已经提出的，分析哲学所固守的某些基本前提，使得一种对规范伦理学的基础论证看起来几乎是不可能的。先让我们把其中最重要的几个前提列举在下面：

1. 任何规范都不可能从事实那里推导出来。(或者说：任何规约性(Präskriptiv)命题，从而任何“价值判断”都不能从描述性命题那里推导出来。)为简便起见，我们不妨把这条准则称为休谟原则或休谟区分。

2. 就其提供内涵性知识而言，科学探究的是事实。因而，一种对规范伦理学之基础的科学论证是不可能的。

3. 只有科学才为我们提供客观知识；客观性与主体间有效性相同一。因此，对规范伦理学之基础的一种主体间有效的论证根本上是不可能的。

如果我们要表明一种对规范伦理学之基础的合理性论证的可能性，那么，按照前文所述，似乎大有必要至少向上述前提中的一个进行置疑。在我看来，这里有两个论辩策略是很有希望的：

1. 我们可以设法去追问休谟区分（也即第一个前提）对我们的问题而言的相关性：即使在逻辑上讲不可能从事实中推导出规范，所有具有某种经验内容的科学内容是否因而就是纯粹的科学——在这里也即在道德上无价值倾向的事实性科学——依然是很成问题的。或许，只有自然科学（也即既不是经验人文科学也不是哲学"元伦理学"）才能不作某种道德评价就构成其现象上的对象。

2. 第二种论辩策略放弃了对科学（包括哲学元伦理学）的价值中立性的追问，它因而也不怀疑休谟区分对我们的论题的相关性，而是以这种区分为前提。这种论辩策略端出了这样一个问题：如果我们没有把道德规范的主体间有效性设为前提，那么，价值中立的科学本身的客观性能否在哲学上得到理解？可见，这一论辩或许就是对第三个前提的直接置疑。

下面我将试图表明，两套论辩思路都是正当的，并且能够相互补充。但第一种探究即使达到了目标，也不能证明一种对伦理学之基础的合理性论证的可能性；毋宁可以说，第一种

探究对我们的论题的相关性是有前提的，这个前提就是：第二种探究能够证明一种对伦理学之基础的合理性论证的可能性。

7.2.2 对人文科学和元伦理学之价值中立性的置疑：一种合理的论辩方式（但它只有在把伦理学基础之合理性论证设为前提时才具有伦理相关性）

正如我已指出的，第一种论辩策略的出发点就在于：从现象学上来考察，人文科学的对象无需某种道德评价就能构造自身。当然，现代经验的和理论的自然科学也只有在根本上放弃一种交往性理解以及相应的评价（即放弃一种合乎规范或违反规范的行为）时，才能把它们的对象构造为"物的存在——就物构成一种合乎规律的关系而言"（康德）。这里，在现象之构成上对理解和评价的原初放弃（Aufangsverzicht）符合于一种先行的认知旨趣，即要把因果规律性过程当作服务于人类目的的手段来加以可能的利用的认知旨趣。因为，正如弗兰西斯·培根所认识到的，只有放弃对自然过程本身的目的论评价，才能使科学成为可能，科学的成果才是在实验上可检验的，因而原则上也才是在技术上可利用的。

这里引出了一种知识论上的主体-客体关系，对这种关系来说，作为事实之总和的世界是给定的，也就是说，存在概念——与亚里士多德的目的论本体论相对立——不再包括"善"或"应该"概念。尽管对象之构造——例如在伽利略那里

——绝不是没有前提的理想化的结果。但是这种理想化并没有为自然物体标明任何目的或行为规范(对这种理想化来说，地上的物体比天上的物体更合理)；毋宁说，这种理想化仅仅为自然科学家标明了方法规范，而自然科学家的理性——最初是在"与上帝精神相符合"的意义上①——为自然规定了(形式的)定律。这就是说，在此情形中，对目的和行为规范的理解在某种意义上回到了自然科学的方法论上的自我理解那里。然而迄今为止，尽管还原主义的科学主义提出了种种建议，人文科学依然不能严肃地领会上述那种具有现象构造意义的对评价性理解的原初放弃。

更确切地说，只要一种对主体间的交往关系的抽象是可能的，从而也有可能对人类"客体"进行实验的和目的论的操纵，那么，在一种事后进行的现象塑造中，所谓"经验-分析的"社会科学就能够模仿自然科学的无价值倾向的对象构造。就此而言，关于一个无价值倾向的经验概念和一种可能的对经验和技术利用的相互间的前提——它对实验自然科学来说早已是决定性的——就在社会科学中得到了证明。然而，假如说一种对行为动机——它们无疑被当作准原因来处理了——的支配是可能的，那么连这种人文科学的科学-技术的解释，也是以对合乎规范或偏离规范的行为的评价性理解的直观运用为前提的。而当人文科学不再关心对合乎准定律的行为事实的可能的技术上可利用的支配，而是力图解释性

---

① 从历史的角度来看，自然科学在其近代开端中直观地通过对神性世界构造的方法上正确的重构理解(Nachverstehen)取代了基督教柏拉图主义意义上的对自然的移情式的和目的论的理解。请参见阿佩尔："'理解'：作为概念史的问题史"，载《概念史档案》，第1卷，波恩，1955年，第143页以下。

地重构人类的行动、成果和制度，一句话，当它们着力于人类生活实践之历史的自我理解时，那么，就不能再从原初的对象构造那里把那种评价特性清除掉了。

实证主义的"历史主义"即使在这里也企图使一种无价值倾向的客观性具有方法论上的约束性。例如，它企图把对那些因其深远意义而独具魅力的历史事件的筛选和对人类行动（至少是它们的目的合理性！）的评价——这种评价使理解成为可能——还原为仅仅是启发性的先决条件，即关于事实确定和因果说明的真正科学性操作的先决条件。而且事实上，至少对政治历史学家来说，是有可能仅仅在一种"经验-历史学的解释学"意义上使人类传统之解释服务于纯粹的事实重构，并且在方法上有意识地把历史事件的意义构造归结为那些本身依然能用价值中立的方式加以客观化的内在于历史的作用关系的。① 然而这种方法论上的中立化首先决不可能消除所谓前科学的评价角度。这就是说，即使历史学家致力于对意义判断的基础作一种客观的内在于历史的论证，他的选择性观念和对整个历史的叙述性描绘——特别是他对具体人物和时代所作的"鉴赏性"理解——根本上依然是由评价角度来决定的，这种评价角度源出于历史学家对于历史的实践归属性。而由于这种评价角度还决定了那种与语言性描绘不可分离的对象构造，从而它就不能像一种外部的（例如经济学的）评价兴趣那样，被处理为一个纯粹前科学的因素；这里所

---

① 参见卡尔-格奥尔格·法贝尔新近的《历史科学理论》，慕尼黑，1971年，第128页以下和第165页以下。进一步参见D·容克尔："论社会科学和历史科学中价值判断的合法性"，载《历史学杂志》，第211卷，第1期，1970年，第1—33页。

谓外部的评价兴趣，决定着自然科学研究对象的选择，这种对象作为规律性说明的可能情形，自始就不是渐进的个体评价的主题。然而在我看来，较上述否定性断言更为根本的乃是这样一个积极的断言：政治历史学家对价值判断的方法论上的中立化，其意思根本不是要像近代自然科学那样明确地消除对对象的评价；毋宁说，它具有这样一种完全不同的意义，即通过对某个时空作用关联作尽可能无价值倾向的客观化，来对准自然的评价——这种评价联系于那种以传统为中介的人类历史理解——作定性的探究。而这也意味着使一种新的以批判为中介的评价成为可能。

但这样一来，具有应用效果的政治历史学家的活动根本上却进入了关于价值"偏见"和已得到提炼的"价值判断"的解释学循环；直到现在，在一种规范上非中性的解释学意义上(例如在批判的和评价性的文学史和哲学史意义上)的解释性人文科学的作用，就是以这种解释学循环为特征的。最近，原先致力于方法一元论从而也致力于无价值倾向的经验分析社会科学的波普尔学派，证实了这种有关重构性人文科学的估价——这一证实是令人诧异的，因为它眼下还是不自愿的。由于它从规范科学逻辑出发越来越向一种对"内在的科学史"的理解性重构转变——同时这一学派的规范合理性概念与科学史上的经典作家的示范性成果的内在合理性之间作着"解释学循环"意义上的相互修正——从而波普尔学派本身提供出一种人文科学的范式，这种人文科学既不是作根据规律的说明，也不是无价值倾向的，而是充分意义上的"规范-解释学的"人文科学。①

另一个例子可表明那种力图把人类行为之现实性还原为

能够无价值倾向地加以描述的现象事实的做法的困难。这个例子来自前面提到的致力于“中立性命题”的元伦理学。汉斯·伦克富于洞察力的研究已经能够表明：语言分析的元伦理学的“全部三个目标”——“保持元伦理学的中立性，前后一致地应用描述性日常语言分析，以及在元伦理学上明确地标明特定道德的特性——……每两个之间总是不相容的，三个目标之间更是不能统一的。”这里对我们来说特别重要的是，对语言材料（命题）的单纯“描述”不可能获得对规范的明确的特性刻划。为了获得这种特性刻划，需要有一种对在其语用语境中的“话语”的阐明。但为了作这样一种阐明，元伦理学绝对不可能是中立的（非规范的）：

> 无疑，元伦理学并没有规定任何行动，但它规定什么可被看作“道德的”甚或“道德上善的”行动。可以说，元伦理学具有更高层面的规范性。因此，即使规范伦理学的命题也取决于特定的元伦理学的规范性部分；因为出现于这些命题中的诸如“善”或“应该”之类的用语的意义，是由元伦理学的“规则”来决定的。②

---

① 参见I·拉卡托斯："科学史及其理性重构"，载R·C·布克和R·S·科恩（编）：《波士顿科学哲学研究》，第8卷，多德雷赫特，1971年。遗憾的是，波普尔主义者还没有认识到，他们正在为历史学人文科学的科学理论概念预备一个更好的模型，这个模型要比那个眼下仍居有垄断地位的经验社会科学概念要好得多。对此请参见G·莱特尼茨基：《当代元科学学派》，第2版，哥德堡，1970年；芝加哥，1973年。关于这个问题的更充分的讨论，请参见阿佩尔：《先验哲学视野中的说明-理解之争》，法兰克福。

② 参见汉斯·伦克："语言分析的道德哲学能够是中立的吗？"，载《价值判断之争》。

伦克在解释他的研究结果时似乎跟随了波普尔学派；但我却与波普尔学派相对立，我并不认为：一种规范上中立的元伦理学不可能明确地标明道德的特性这样一个事实，可以直接归结为这样一点，即连“元伦理学”也不具有科学理论特质，并且本身必须先已采用规范性的规则（即对对象的理想化界定）。[①] 因为，与自然科学理论的规范性规则相反，元伦理学的规范性规则——正如伦克自己所断言的——必须以一种理解为中介，即以一种对其客体（语用语境中的人类话语）的理解为中介。（它们原则上必须能够被人类客体应用到他们的自我理解之重构上。）因此在我看来，“语言分析的”元伦理学在中立性命题方面的方法论困难，恰恰就像前面提到的规范性科学逻辑和科学史的连续体一样，根本上是由以下事实决定的：即我们在这里讨论的并不是一种理论，这种理论的对象在无价值倾向的主体-客体关系中已经作为对象构造起来了；毋宁说，我们这里是以一种以反思为中介的解释重构观点来讨论一种元理论。这种元理论的“对象构造”必然是由一种不仅具有方法论规范性而且具有道德规范作用的能够在交往中实现的约定来参与决定的。

在我看来，分析的元伦理学的困难，甚至一般“日常语言哲学”的方法论困难，在后期维特根斯坦那里就已经出现了：他没有思考他自己与他所“描述的”“语言游戏”或“生活形式”之间的交往性和反思性的关系。因此，对他来说，语言游戏或生活形式实际上既是一切有意义的言语和行动的准先验视

① 在这一点上，波普尔学派是与保罗·罗伦采相一致的，就此而言，前者也必然已经克服了罗伦采意义上的“科学主义”，因为——与“分析哲学”相对立——波普尔认为：理性必须而且能够是“实践的”。

界，又是能够在世界中发现的人们不能加以批判地怀疑的——除了形而上学的语言游戏之外——硬性事实。我认为，对于这里遗留下来的在一种准先验分析与一种准行为主义分析之间的矛盾，“日常语言哲学”从未充分加以思考①；彼得·温奇是一个例外，但他没有看到，他所提出的对维特根斯坦的先验解释学的解释必然植根于一种规范的、理想的“先验语言游戏”的前提条件之中，否则，他的解释就会回到一种准经验主义-行为主义那里，后者包括了一种伦理学相对主义。②如果我们想依照这种语言分析的样本给“解释学”概念定向，那么我们实际上就可能倾向于把“日常语言的不可回避性”这一论点理解为一种拒斥，即拒斥任何力图对人类实践作规范性重建的努力。③

与此相反，我则首先要在一种规范上非中立的解释意义上坚持：无论是谁想理解人类行为(包括“言语行为”)，他都必须至少是启发性地在行为意向的共同责任意义上承担起交往性义务——即使这是在事后的疏离化和中性化这样一个方法论保留条件下发生的。这就是说，理解是以假设性辩护的规整原则为前提的。(具有目的合理性理解的任何一种“良好的理性努力”都证实了这一点，即使在那些方法论上的意图只是对手段选择的评价，而不是对目的评价。)因此，与波普尔一道去反对分析哲学并指出：相关的材料只有根据(方法-规范上非中立的)“理论”才构造为材料，这在解释性人文科学(包

① 这是我自从会议报告“语言与秩序”(载《第六届德国哲学会议论文汇编》，慕尼黑，1960年，第200—225页；重印于阿佩尔：《哲学的改造》，第1卷，第167—196页)以来所持的一个论点。

② 参见本书第5章。

③ 关于爱兰根学派的这一误解，请参阅下文。

析哲学)看来是不够的。因为按波普尔的看法，无价值倾向地确定下来的自然科学材料，也是根据"理论"才构造为材料的。此外还必须指出的是，人文科学中的所谓"材料"，本身就具有主观的规范遵循这一特性；而这就是说，它们原初地——即使是在事后的疏离化和中立化这样一个保留条件下——必然是以一种既是交往性的又是自我反思性的观点也即解释学的观点才得到构造的。另外，我们也许还得添上一句，我们所谓的重构性人文科学最终不能遁入那种后起的中立化。在解释以规范-解释学理论范式的面目出现的相关的科学史情形中，我们已表明了这一点。

如果我们试图从上述考察中为我们的伦理学基础论证问题引出一些结论，那么或许我们首先可以认为，通过在规范-解释学的人文科学中的现象学的对象构造，休谟在纯粹事实和纯粹规范之间的区分虽然没有被证明为虚假的，却被证明为在知识论上无关紧要的，从而我们所寻求的从价值中立的元伦理学到伦理学的归途就已经找到了。基于上面所勾勒的前提，我们根本就不会走到那一步，即反对休谟的判决而企图从纯粹的事实判断中推导出规范；毋宁说，我们认识到，我们总是在与他人和外来文化的富于道德意蕴的行为、成果和生活方式的理解性交往中，修正和丰富我们本来就有的规范性约定。实际上，这乃是从意大利文艺复兴开始(如果不是从希腊斯多噶派开始的话）经洪堡直到狄尔泰的人文主义传统的信念，这种尤其具有教育上的影响力的信念认为，通过对全部人性的理解——在解释学循环意义上说，通过扩展在"理解"那里被先行设定起来的"人性"——使一种具有美育和道德意义的规范性教化过程成为可能。

我并不想低估甚或抹煞这一尚未或不再在道德上持中立态度的精神科学的人文主义观念；最近，加达默尔在古典传统之约束性权威的意义上复活了这一概念。但是，在“科学时代之伦理学的合理性基础论证”的尝试中，我是不会让这一概念起决定性作用的。其原因有二：

1. 在某种程度上，“理解”与“评价”的“解释学循环”必然在一个与休谟区分相符的解释学-现象学的伦理学观念的语境中充当规范理性的工具；这种解释学循环自身不可能担当一种伦理学之“基础论证”的功能。它也许能保证一种道德敏锐化意义上的道德教化，并因此作为反对“价值盲目”(在M·舍勒和N·哈特曼意义上)的手段。但是这种道德教化不仅是不充分的，而且本身在道德上是令人产生矛盾感的。特别是人文主义精神科学在德国的发展(从赫尔德到狄尔泰并且越过狄尔泰)已表明了上述情形。在那里，单纯解释学的教化最终在一种不再能在规范上被克服的历史学-文化人类学的相对主义意义上导致了德国知识精英对道德判断和道德-政治约定方面的无能。① 借助于伪生物学的终极价值设定而作出的转向可怕的简单化这迷人的一步，恰恰对那些过于敏感的——颓废的或自己感到颓废的——“人文主义者”来说似乎是可想而知的。用尼古拉·吕曼的话来说，它有可能是对道德上的“世界复合体”的一种具有生存作用的“还原”。这个例子表明，解释学必须总是已经以一种对其起着伦理学评价作

① 无疑我们必须承认，19世纪后期解释学中的人文主义伦理精神——与诸如赫尔德或洪堡相比较——本身已经由于实证主义的客观主义(例如由于把黑格尔的“绝对精神”还原为“客观精神”)而变得软弱无能。其实际后果乃是，在一种纯粹审美意义上的道德敏锐化最终被中性化了，譬如通过强有力的真对善所作的一种伪道德的替代。

用的理解的规范性基础论证为前提条件。

2. 即使我们能够先行假定解释学的规范性伦理学的基础论证，单单解释学的方法将不足以获得其解释学的应用。如果我们把有待理解的社会文化生活形式的物质条件当作对道德系统之可能辩护的经验前提来加以把握，那么，上面这一点就十分清晰了。尽管解释学的理解由其方法论出发就已经必须把自身"置入"到外来的或过去的生活情境之中，并从其特定的历史性情境-语境方面来理解人类行为；而且，解释学中具有伦理学意义的基本假定之一乃是，我们必须严肃地尝试按一定方法对作为有待阐明的主观状态的情境-语境进行重构，然而，这种对生活情境的重构性理解本身却不可能为那种对行为和制度（作为给定状态的回答）的伦理学评价提供充分的前提条件。人类的世界理解和自我理解缺乏透明性；这一根本性洞见等于是一个反思性超越理解的方法论假定，它迫使解释学本身抛弃施莱尔马赫和狄尔泰那个关于同一的重构性理解的假定，也即抛弃这样一个著名的要求："比他们的自我理解更好地"去理解人类（以及文化或社会）。如果说这样一种努力终究有成功的希望，而不是像加达默尔所做的那样止步于那种始终只是"不同的"理解的意识，那么，除了对解释学作伦理学的基础论证之外，我们还必须着力于对人类社会的物质生活条件的重构，这样一种重构尽管以解释学为中介的，但它同时也是历史学的和客观的。只有这样一种对主观状态意识之外的情境条件的社会历史学重构，才能持久地克服"理解一切"这个要求所带来的道德混乱，从而有利于一种对历史的伦理学上的重构。例如，如果我们考虑到原始文化的生活条件，那么，某些爱斯基摩部落对不再有

劳动能力的老人的驱逐和杀戮，不但将变得可以理解，甚至还可能表明是与人类目的相一致的。① 另一方面，在我们这个由威胁着人类生存的战争行动带来了"宏观效应"的时代里，那种献身国家的战斗精神不再能够要求崇高的道德价值；而自英雄传说时代以来的世界文学向我们表明，上溯原始狩猎部落，下迄西方文明进行全球性扩张的民族主义-帝国主义的前夜，在几乎所有道德系统中，那种献身国家的战斗精神都拥有崇高的道德价值——就人类整体的扩张性自我维护甚至文化的进步长期被好战的群体自我主义的"不合群的群居状态"(康德)所推动而言，这种估计是有理由的。就连传统的特别是宗教性的道德系统对本能地固定下来的友善和宽恕情感的依赖，以及对激发着这些情感的人类共同的"催化品质"的依赖，在人类行动的"宏观效应"的时代里也不再是充分的了；看来现在重要的倒是兑现一种在票面上抽象的"陌生人之爱"② 意义上的道德想象力。

从本文的论题来看，上述例子阐明了我们前面已经提及的在群体和文化的十分保守的道德传统与科学技术的一体化文明对人类生活条件的累进性改变之间的"非同时性"。这不是一个通过对道德传统作纯粹解释学的辨析就能通过的现象。它仅只向一种历史的客观化重构展示自身，这种客观化重构能够以某种方式超越对实际地传承下来的道德体系的解释。在这里，我们遇到了一个科学理论的论据的伦理学方面；

① 如果我们从根本上考虑到道德规范的有效性对于情境条件的这一依赖关系，那么，那种表现为经验社会科学之成果的伦理学相对主义作为规范伦理学之合理性基础论证的潜在障碍，显然就失去了其重要性。

② 一般德文中有"Nächstenliebe"(邻人之爱)这一说，而其字面意义对应于英文《圣经》中所说的"爱邻人如爱己"。这里，阿佩尔取意于这一常规用法来表示他的观点，即道德"想象力"引导人们把对邻人的爱扩展到对那些与我们相隔遥远的人也即对陌生人的爱。——英译者

这个科学理论的论据近来特别是由一种受马克思主义启发的社会科学和历史哲学提了出来，以反对一种对解释学角度或方法的整体化。纯粹的解释学没有注意到：社会现实，即在技术的和政治-经济的实践中展开的现实生活，既没有充分地也没有适当地在最广义的语言性传统的"客观化的精神"中得到表达。解释学上可解释的"客观化的精神"能够而且必须——恰恰是根据一种规范伦理学的约定——在意识形态上获得深入的探究，只消我们在方法上有意识地迫使社会历史及其现实生活条件的没有得到语言性显示的方面来面对解释学的传统中介化，并且把这一方面当作对传统中介化的纠正措施来加以利用。

因此，只要"解释学的普遍性要求"相关于传统上所谓的"精神科学"的方法（或方法论），那么我们就必须明确地摈弃这种普遍性要求。[1]但这里所要摈弃的解释学的普遍性要求还不是在由海德格尔和加达默尔发展出来的准先验方面。我在这里指的是那样一种论点：即认为生活世界总是已经在语言上获得了阐释，生活世界语境中的日常语言沟通的先天性在某种可精确地表达的意义上乃是一切可设想的哲学或科学的理论构成甚至语言本身的"重构"——卡尔纳普意义上"间接的"重构[2]。或者在罗伦采意义上"直接的"重构——的可能性和主体间有效性的不可回避的条件[3]。即使是对社会

---

① 这也是阿佩尔在本书第2章（《科学学、解释学和意识形态批判》）中对解释学作科学理论的限制的基本意思。请参阅哈贝马斯："解释学的普遍性要求"，载阿佩尔等：《解释学与意识形态批判》，法兰克福，1971年，第120—159页。

② 参见Y·巴尔-希勒尔："实用语言中的论辩"，载他的《语言面面观》，耶路撒冷，第206—221页。

③ 这里所说的自然语言的不可回避性的论点在我的《人文主义传统中的语言观念》（波恩，1963年）的导论中有所论述。有关的反对意见可参见K·洛伦兹和J·米特尔斯特拉斯："语言的不可回避性"，载《康德研究》，第58期（1967年），第187—208页。关于这一至今仍完全没有澄清的争论，请参见下文。

物质生活条件的历史学-客观的重构的结果，以及意识形态批判的结果，也必须通过沟通才获得有效性；这意味着，它们原则上必然可以转化为全人类的反思性意识。(甚至对那些不再能够回答的人来说，这一规整性原则也依然有效；举例说来，它当能促使本文解释者反事实地去设想那些被批判的作者的可能回答。)我认为，这一先验解释学的论点如果得到正确理解，即使在今天也依然有效。但这是有前提的，其前提就是：日常语言或沟通的先验优先权没有在本体论上(甚或在存在历史上)被还原为一个"事件"，甚或以准行为主义的方式被还原为经验的语言游戏事实。① 唯就沟通的规范性理想能够在日常语言中而且只有在日常语言中得到实现并因此也必然总是已经得到预见而言，在日常语言中的沟通才是不可回避的。② 正因为如此，我们不可能从整体上把日常语言的沟通置于问题中，因为我们必须在每个可能的个别情形中出于对尚未实现的沟通理想的兴趣来追问日常语言的沟通。

但是我们有理由认为，要是没有同时设想一种在人类(作为解释和互动共同体)的社会形成过程中的道德进步，那么我们就不可能设想一种在解释学意义上的沟通的规范性进步。如果说一种规范性解释学——在终究能够更好地理解的意义上，而不只是在加达默尔关于真理的"事件"和"游戏"的本体论所展望的"始终不同地理解"意义上——是可能的，那么，它就必须以一门规范性伦理学为前提。而这一点又表

① 在我看来，解释学上的海德格尔学派(最广义上的)相对于后期维特根斯坦学派的优点始终还是在于，前者最终用一种历史性的思想战胜了一种抽象的模型思想；但这两个学派的潜在的亲和关系在于，它们都不能为一种规范性理想提供基础，从而也就不能为一个关于伦理学方面的进步的假定提供基础。参见《哲学的改造》第1卷导论中的第4节。

② 参见本书第4章，以及哈贝马斯："解释学的普遍性要求"，第99页以下。

明，那种在“解释学循环”意义上躲避了休谟在事实和规范之间的区分的解释学的现象学，不可能担当起伦理学之建基的任务。如果我们能够先行假定（最广义上的）人际沟通的伦理学准则，并因此先行假定传统中介化的“规范性解释学”的伦理学准则，那么，解释学无疑就能包容那种约束性的意识形态批判，并必然成为伦理学的实质性展开的方法论工具。于是也就是说，具有伦理约束性的人文科学能够掌握在批判性评估中的实际规范和价值的多样性，并且能够——与社会的科学-技术“信息”构成互补[①]——在一个具有伦理约束性的社会的“形成过程”中展开其自己的实践关系。

几乎无需强调，即使一种在波普尔学派意义上的“批判”或者在盖格和托皮奇的“意识形态批判”意义上的“批判”，也是以一门规范性伦理学为前提的。[②]连批判性社会科学（也许还有伦理学本身）的新实证主义批评家们的约定，也极为清楚地显示出，其中所投入的——至少是内在地蕴含着的——不只是无价值倾向的经验材料和形式逻辑。哈贝马斯最近明确地指出，[③]法兰克福新马克思主义的“批判理论”，如同一般的马克思主义那样，也是以一种伦理学为前提的，这种尚未得到明确阐发的伦理学应当基于某种非独断的自我理解的兴趣而得到阐明。哈贝马斯因此在与爱兰根学派的批判性合作中着手探讨一种对伦理学基础的积极的论证。我们下文还将论及这一点。

---

① 参见K·施泰因布赫：《信息化社会》，斯图加特，1966年。

② 波普尔和阿尔伯特或许乐意承认这一点；有关E·托皮奇的思想，请参见R·罗斯："科学的自然法批判如何是科学的？"，载《哲学评论》，第16期（1969年），第185—213页。

③ 参见哈贝马斯：《理论与实践》一书导论（J·维尔代尔英译本），波士顿/伦敦，1974年，第16页以下。

我们上面所作的思考旨在对科学主义的价值中立原则加以置疑。这一番思考因此获得了一个令人感到矛盾的结论：一方面，这一番思考特别使我们认为那种在科学的无价值倾向的客观性与主观的私人道德之间的现代对立是站不住脚的，而且至今仍为人文科学的存在所反驳；另一方面，这一番思考也表明，在我们能够把人文科学确定为伦理学的研究工具之前，我们显然必须先已完成了对伦理学基础的论证。这个结果本身就把我们引向了前面业已挑明的第二个论辩策略；后者并不追问休谟区分的相关意义，而是追问那个认为论证的一切主体间有效性都可以还原为无价值倾向的陈述的客观有效性这一科学主义论点。但这第二种策略还得到了一个更深层的思考的支持；这个更深层的思考似乎直接地证明了休谟区分对于我们的意图来说的相关意义，与此相联系，它甚至因此还证明了在中立性命题的方法论出发点意义上的无伦理学的优先性。尽管我们不可能以休谟区分为前提来阐明在生活世界和解释学人文科学中的原初的现象学的材料构造。但在我看来，毋庸置疑的是：在对人文科学的甚至伦理学的（譬如规范性法规的）命题的有效性辩护中，我们必须先行假定了无评价作用的主体-客体关系，从而也先行假定了休谟区分。如果我们想避免把独断论当作出发点，那么，哲学的"理论话语"（它起自希腊人的自然-约定之争，并且在康德的合法性问题的表达中获得了它的与科学知识有着批判性关系的先验哲学形式）必须在某种意义上能够对"人类话语的宇宙"产生疏离作用，其情形就像在理论自然科学的哲学（形而上学）前提中① 所发生的对物或现成客体之宇宙的疏离化一样。在我看来，这种理论疏离化的类比乃是我们能够对命题的有

效性"加括号"并加以置疑——一如胡塞尔对有关物的"存在"的"原始意见"(Urdoxa)所做的那样——的前提条件。而且，道德规范的有效性(也即实践命题的应该要求的有效性)原则上也必然能够像关于事实的理论命题的真理有效性那样被"加括号"和置疑。但是在这种对规范有效性的置疑的尝试中，规范的有效性要求的实际存在恰恰是不能被"加括号"的；毋宁说，规范的构成疑难问题的有效性，必须在方法上试用性地(暂时地)被还原为有效性要求之事实，以便为所要求的有效性作出辩护。在我看来，这里根本上包含着元伦理学的中立性命题的合法性。从而元伦理学的中立性命题的意义并不在于"分析哲学"向规范伦理学的告别，而在于彻底地表达了那种要对规范伦理学作非独断的基础论证的哲学要求②。

我认为，上面指出的哲学"理论话语"对于"人类话语的宇宙"的疏离化，同样也解释了为什么哲学家们固执地要求某种(元伦理学的)术语，即要求一种能够像理论命题的真理谓词那样被用于对实践的应该命题的辩护的术语。③正是对以反思为中介对事实与规范之间的区分的承认，促使元伦理学把对应该要求的辩护以及对理论命题的截然不同的真理要求的辩护当作一个反思性的——因而也是理论性的——"洞识"的

---

① 这里可以看出，我把理论的和实验的现代自然科学理解为工作知识(预测技术)与那种对边界具有疏离化作用的希腊形而上学("学说")的一个综合。

② 此处所涉及的有关理论疏离化的类比，也可以根据这里没有加以讨论的交往性互动与论辩性话语之间的区分来阐释：这种论辩性话语必须付诸行动，以实现那种恢复这里所讨论的有效性要求的机制功能。参见哈贝马斯："真理理论"，载《现实性与反思》，弗林根，1973年，第211—265页。

③ 参见P·罗伦采新近的"科学主义与辨证法之争"，第68页以下；以及K. H·伊尔丁在"承认：对实践命题的辩护"中的批判性评述，载G·G·格劳(编)，《伦理学问题》，弗赖堡/慕尼黑，1972年，第83—107页。

问题来加以讨论。对这样一种辩护类比——我们不应将它与那种把善良意愿还原为正确知识的理智主义的做法混为一谈——的唯一抉择或许就在于把伦理学的辩护问题还原为一种由人类的任意行为作出的对规范的实际"承认"。与之相反，理论与实践辩护问题的理论哲学的统一，从而包括对有关元伦理学上的中立性命题的哲学伦理学的一个方法上的（仿佛是尝试性的）出发点的需要，从认知人类学立场来看，都是由人类的"离心位态"（exzentrische Positionalität）① 为基础的。人类思想如果要成为彻底的，就必须利用这一对它来说是构成性的世界疏离化和自我疏离化的可能性。就此而言，奥古斯丁和笛卡儿式的怀疑的方法探究，以及胡塞尔所作的新笛卡儿主义的探究，对作为元伦理学的伦理学来说也是有约束力的。

然而，作为思想也即作为论辩的彻底的世界疏离化，立即自感到陷入了那种在"理论话语"中被先行假定的"先验语言游戏"中了。在这里，笛卡儿式的思想模式的"方法论唯我论"立即受到那些对理论和实践话语的前提的意义批判上的洞识的反驳。就理论的世界疏离化而言，这意味着，对关于实在世界之存在的"一般性命题"的"悬置"紧接着导致这样一个意义批判的洞见：即认为随着这种"悬置"，一个在语言游戏框架内进行着论辩的自我的存在，以及对某些事物的存在的"真正的怀疑"的可能性，同时也被取消掉了。因为诸如说某物"仅仅在意识中，仅仅在我的梦中"等等之类的习语，显然早已把那种具有实在世界的存在"范式"的"先验语言游戏"设为前提

---

① 参见H·普勒斯纳：《机体阶段与人类》，柏林和莱比锡，1928年。

了。[1] 对实在世界本身的尝试性置疑的意义显然仅仅是通过彻底的疏离化去获得一种对哲学本身之"理论话语"的不可扬弃的可能性和有效性条件的非独断的反思性洞识。[2] 对伦理规范的彻底置疑，也即在元伦理学中立性命题意义上利用理论上的世界疏离化，在我看来也必然会产生类似的结果：只要一般道德要求的有效性受到置疑，那么，特定的道德规范或应该要求就不可能在可能的辩护或者无辩护方面受到置疑。即使在这里，一种先验的意义批判也能向我们表明，一般道德规范的有效性前提乃是那种包含着规范之辩护的语言游戏的可能性的"范式性"条件。因此，从这一关于规范之有效性的"理论话语"的范式性前提那里推导出一个"基本道德规范"或"伦理学准则"，难道不是可能的吗？

于是我们又获得了那样一个观点，它促使我们去抨击分析哲学的第三个前提，即认为道德规范不可能是主体间有效的这样一个科学主义的论点。而且，这样一种抨击看来本身恰恰要以下面一点为前提才可望获得成功：我们把休谟区分以及与之相联系的现代元伦理学的中立性命题当作探讨工作的方法论出发点来加以接受。与" 方互补性系统"给我们的

① 在我看来，皮尔士"意义批判的实在论"的结论（参见我的《皮尔士思想之路》导论）与后期维特根斯坦的意义批判的结论——经过先验哲学的解释——就在这里会聚在一起了。

② 如果我们相信，凭着奥古斯丁、笛卡儿或胡塞尔，在世界已被取消的前提下，"自我"或"纯粹意识"依然能够保留下来，那么，在我看来，我们只是借此表明了人类的"离心位态"这一发现的神学背景。但这一神学背景却又显露出"先验语言游戏"的结构——在这里也即追问着世界的人类与超尘世的创设世界的神之间的无声地先行假定起来的交往的结构。因此，随着现代哲学中至少是方法论上的无神论的确立，现代哲学的经典作家们的"方法论唯我论"必然会陷入危机："单个人"不可能"遵守规则"（维特根斯坦），也就是说他不可能"思想"；要么是神，要么是"先验的语言游戏"，必须在这里无声地先行设定下来。

意识形态上的启示相反，从元伦理学立场出发找到一条通向规范伦理学的归途，看来是绝不可能的。然而为了找到这条归途，我们就不能以科学主义的方式把哲学元伦理学的方法与“经验分析”科学的方法混为一谈，而是必须把哲学元伦理学对规范中立性的典型要求确认为先验反思的方法论出发点。如果我们采纳了“先验反思”的方法论立场，那么我们就能更进一步地去探究无价值倾向的经验分析的科学本身的可能性和有效性的条件；同时我们也就能去考虑这样一个事实：康德所假定的“理智行为”在“先验语言游戏”的意义上能够而且必须被具体化为在科学家交往共同体框架内人际沟通行为。以此为前提，我们是否有可能在没有先行假定道德规范的主体间有效性的情形下来说明科学的经验分析陈述的无价值倾向的客观性之可能性和有效性条件呢？我们的第二条论辩思路将以对这个问题的回答为起点。

7.2.3 决定性的论辩策略：关于(价值中立的)科学之伦理学前提的启发式问题

我们的第二步探究(并且在我看来也是决定性的探究)在启发式意义上是从下述论点出发的，这个论点就是：无价值倾向的科学本身的“客观性”依然是以道德规范的主体间有效性为前提的。我们将首先通过探讨这一论点的结论，对那个认为一切道德规范和评价活动都具有非理性的主观性的先入之见来个釜底抽薪，然后试着去弄清科学时代伦理学的基本准则。从方法上来讲，我力图想把这个决定性的探究当作对付可能的异议和误解的论辩策略来加以辩护，由此来展开

这一探究。

7.2.3.1 对科学之伦理学必然性前提的异议与启发式问题（作为一切合理性论辩的伦理学前提的问题）的彻底化

对我们前面预定的论辩思路的第一个直接的异议或许会断言，如果能够成功地把某些伦理规范证明为科学的前提，那么，借此我们至多能够为康德意义上的“假言命令”奠定基础，但不能为那种作为无条件的道德基本规范的“绝对命令”提供基础论证。因为在这一情形中，决定性的问题乃是：科学是某种应该是的东西吗？为了回答这一问题——人们或许会这样来争辩——就需要一种自身又必须求助于主观的非理性的决断的伦理学。对于这一异议，我们首先不妨作以下回答：指出道德规范的主体间有效性是科学的可能性和有效性的一个条件，这至少能够表明，科学的“客观性”观念本身并不像人们所普遍认为的那样能够构成一个反对一门主体间有效的伦理学之可能性的根本性论据。所以，这一探究将足以反驳“科学主义”的伦理学变种，后者认为伦理学的可能性或不可能性取决于伦理学的有效性形式是否能够被“还原”为无价值倾向的客观性。因为说到底，能够得到证明的恰恰是这样一点：与到眼下为止所采纳的西方互补性系统的前提相反，只有当我们同时采纳伦理学规范的一个互补性的主体间有效性时，我们才能够把经验分析科学的规范上中立的客观性设想为可能的。这里显示出在伦理学与解释学之间的一个引人注意的平行关系，因为即使是解释学，在今天最多也只能通过下述方式——即通过证明客观描述性的和因果（或统计）说明性的科

学总是以那种在(先验的)主体间性维度中的一定方式的意义沟通为前提的——来反对科学主义而维护自身在方法论上的合法性。① 通过对上文所说的意义上的科学主义的反驳，虽然并不能证明绝对命令的可能性，但却已经证明了一门在科学时代中的伦理学的主体间有效性的逻辑必然性。然而，我们将表明，作为科学之前提条件的基本伦理规范不仅仅是上面提到的严格意义上的“假言命令”，不如说，它们最终甚至为科学是否应该存在这样一个问题备下了答案。为了证明这一点，我们要把我们的论点彻底化，使之成为这样一个论点：那种不仅在一切科学中而且在一切问题探讨中都被预设为前提的合理性论辩，本身就是以普遍伦理规范的有效性为前提的。但我们首先必须对此论点作一辩护，以反对一种可能的探讨。

7.2.3.2 伦理学(作为逻辑的前提)问题的策略意义

我的论点的意思并不是说，通过对前后一致的思想的逻辑规则的遵守而体现出来的合理性原则，理所当然地就已经

① 参见本书第2章“科学学、解释学和意识形态批判”；以及“交往的先天性与人文科学的基础”，载《人与世界》，第5卷，1972年第1期。我认为，这一与伦理学相关的“互补性论点”在施韦默尔的《实践哲学》(法兰克福，1971年)一书中得到了基本的证实：后者力图在罗伦采意义上来展开“对一种关于道德论辩的学说的基础论证”。就我本人(追随皮尔士和罗伊斯的思想)所探讨的关于那个既已被先行假定而又有待建立的无限的“交往共同体”或“解释共同体”的规整性原则而言，施韦默尔写道：“这个共同体的建立无论是对知识的构成还是对理解的构成，都是必不可少的。因为知识和理解与单纯的意谓和单纯的解释的区分就在于，业已确定的一般的一致性由一种被要求的普遍的一致性即意谓和解释的共同性取而代之了。因此，知识和理解的构成乃是那种旨在构成一个明智的意志的商谈的两个部分：它们是实践性商谈的理论部分和解释学部分。”(同上书，第125页)。

是伦理学的基础了。尽管我确实认为(与皮尔士、波普尔和罗伦采一道)，逻辑，特别是科学逻辑，必须被理解为一个规范性科学。由此得出一个有趣的结论：精确科学的现代重构性历史，为我们提供出一个不是无价值倾向的(经验分析的)而是规范性解释学科学的例子——这种规范性解释学科学总是能够在逻辑性方面把一个规范性评价的原则设为前提的。但是这一原则并不意味着我们已经发现了一个伦理学原则。

这是不难说明的。例如，当我们尝试着仅仅通过把一种价值中立的元伦理学与规范性科学逻辑相提并论来克服这种元伦理学时，我们就能表明，合理性原则并不就是伦理学的一个基础。上述克服元伦理学的尝试仅仅导致一个纲领，即以检验科学理论的方式来检验现存的道德系统的逻辑一致性和经验功效。但是不难看到，与科学理论有所区别的是，只有当我们在逻辑一致性之外已经把某种功效的伦理标准先行设定起来时，我们才可能谈论道德系统的经验功效。①

但是另一方面——恰恰就在我们这里的语境中——不可

① 波普尔主义者汉斯·阿尔伯特(参见"伦理学与元伦理学"，载《哲学档案》，第2卷，1961年，第28—63页)尽管在细节上看到了这一区别，但仍坚持我们这里所挑明的在元伦理学与科学逻辑之间建立平行关系的策略。显然，他所坚持的是这样一个前提假定：人们能够而且必须为道德系统的功效确定伦理标准，其情形无异于为科学系统的功效确定理性标准。在这里，对"这个"合理性作依赖于决断的构造，替代了对探究逻辑和伦理学的互补性认知旨趣作先验的反思和依赖于反思的"重构"；这一替代在我看来导致了对元科学方法论与伦理学之间的根本区别的抹煞——一种反映出规范主义波普尔学派之特征的科学主义残余(与逻辑经验主义者的纯粹的科学主义相比较)。阿尔伯特在其《批判理性论文集》(同上，第78页以下)中建议用"理论多元论"意义上的选择伦理学的方法增殖来替代那种原则上是不可能的根据科学批判对伦理学终极基础的论证；这里，上述所谓科学主义残余特别显著地表现出来了。不可否认的是，对不同伦理学的批判性比较是大有启发意义的。但我们应把这一洞识归功于历史学人文科学和比较文化人类学(因此，H·伦克力图在他提出的甚至也与各种"元伦理学"大相径庭的"元-

否认的是，那个多少有些含糊的用语"逻辑伦理学"[2]表达了某种正确的东西。因此举例说来，如果我们——譬如援引康德的话——断言就连魔鬼也能够成为逻辑学家，那么，上面这个用语在一种尚未得到澄清的意义上是错误的。尽管无可置疑的是，合乎逻辑的理智使用可能为一种恶的意志当作单纯的手段来利用。[3]就此而言，逻辑作为关于规范上正确的理智使用的理论，是一种在道德上无价值倾向的技术(这种技术与其他技术毫无二致，适应于由价值中立的客观性与主观的价值设定所构成的互补系统)。因此我们也不能说，逻辑逻辑地蕴含着一种伦理学。然而我们却能断言，逻辑——以及同时与之相随的一切科学和技术——把一种伦理学先行假定为可能性条件了。这一点可由下面的思考来加以证明了：

如果没有在原则上先行假定一个能够进行主体间沟通并达成共识的思想家共同体，那么论辩的逻辑有效性就不可能得到检验。即使实际上孤独的思想家个体，也只有当他能够

元伦理学"中汲取这些学科的方法，参见《价值判断之争》，第546页以下)。可是，显然只有当我们已经能够为不同伦理学的对抗先行假定一种规范上非中立的论辩标准的元伦理学时，由阿尔伯特(以及H·伦克?)所预期的批判性效果才能够出现。早就被"历史主义"先行采纳的"增殖"方法，由于缺乏这一标准，直到现在还往往导致了道德相对主义和虚无主义。而后者在实践上(道德上)并没有像科学逻辑中相应的多元论或约定论那样清白无害；这是与那种连波普尔学派也从未予以承认的在科学实验与历史实验之间的区别相联系的，或者更确切地说，是与"实验"与"互动"之间的区别相联系的。作为人，我们不可能像我们拒绝某些"理论"那样，置自己于道德之外或道德之旁——这一点连笛卡儿也早已意识到了。尽管如此，我们还是不得不对道德作哲学的和理论的辩护——这就是问题之所在。

② 特别请参见洛伦兹："逻辑伦理学"，载加达默尔(编)：《语言问题》，慕尼黑，1967年，第80—86页。

③ 康德在此意义上强调指出："建立一个国家的问题……甚至对于一个由魔鬼(只要它们是有理智的话)组成的民族来说也是可以解决的。"康德："论永久和平"，载L·W·贝克(编)：《康德论历史》，印第安那波利斯／纽约，1963年，第112页。

在“灵魂与它自身”所作的批判性“会话”（柏拉图）中把一个潜在的论辩共同体的对话内在化时，才能阐明和检验他的论辩。这就表明，孤独思想的有效性原则上依赖于现实的论辩共同体对语言陈述的辩护。

“单个个体”不可能遵守一条规则，也不可能在“私人语言”框架内获得其思想的有效性，不如说，他的思想在原则上乃是公共的。因此在这里我或许得解释一下后期维特根斯坦的那个著名论点。[1]但是由于现实的论辩共同体，对我们的思想的逻辑辩护也是以遵守基本道德规范为前提的。举例说来，说谎显然会使论辩者之间的对话成为不可能。但当人们拒绝对论据作批判性理解或者拒绝对论据作阐明和辩护时，同样也会使对话成为不可能。简言之，作为平等的对话伙伴的所有成员的相互承认，乃是论辩共同体的一个前提。

然而因为一切语言话语以及一切有意义的人类行动和身体表情（只要它们能够被语言化）[2]包括“要求”都能够被理解

---

① 现在可参见O·R·琼斯(编):«私人语言论证»,伦敦,1971年;在我看来,维特根斯坦的论点,如果正确地加以理解,是与行为主义毫不相干的。行为主义用行为观察替代了那种依赖于交往的行动理解;这种行为主义实际上如同所谓的内省主义,也是以从认知主体方面而来的方法论唯我论为前提的。实证主义的这两个经典立场同样与下面这种思想相疏离:这种思想基于“语言游戏”或交往的前提——在我看来是一个先验解释学的前提——来把握自我理解和对他人的理解。但把握自我理解和对他人的理解却意味着:把握关于意义的理解的可能性和有效性条件:例如关于“规则”和“规则遵守”的意义构造的条件。当维特根斯坦说:“单个人决无可能遵守一个规则……”(«哲学研究»,第1卷,§199)时,他触及到的问题乃是作为检验标准之条件以及关于“规则”和“规则遵守”的意义之有效性条件的语言游戏的前提。这里倒也不是说,个体不能——就其才能和能力而言——单独地（也即从自身出发或自主地）去遵守一个规则。即使一如乔姆斯基和列尼伯格所建议的——每个个别的人本身都具备习得语言的天赋,他的“资质”的确定（检验）仍然取决于一种公共的语言游戏的实现。由此得出的结论之一乃是:如若没有在“话语”的语用维度中先行假定对话者的“交往资质”(哈贝马斯),那么我们就不可能谈论“语法资质”(乔姆斯基)。参见本书第6章。

为潜在的论据，所以在讨论伙伴相互承认时所遵循的基本规范中也潜在地蕴含着对一切作为黑格尔意义上的"个人"的人类"承认"的基本规范。换言之，所有能参加语言交往的人都必须被承认为个人，因为以其一切行动和话语，他们乃是潜在的讨论伙伴，对思想的无限辩护都不能丢开每一个交往伙伴及其对讨论的潜在贡献。在我看来，这一对于作为逻辑论辩之主体的个人的相互承认的要求——而不是对于个体的合乎逻辑的理智使用的要求——为"逻辑伦理学"这一提法作了辩护。

如果我们根据"言语行为"理论[③] 把人类话语的完成行为部分与记述部分区分开来，那么上面这一点就能得到进一步的澄清。由此可表明，在论辩者的对话中不仅作出了关于事态的价值中立的陈述，而且这些陈述至少隐含地是与交往性行动相联系的——是与那些向交往共同体的全体成员提出道德要求的行动相联系的。因此，任何事实陈述，作为必须在逻辑上加以辩护的陈述，在语言的深层结构中都是以一种完成行为式的补充为前提的，诸如："面对任何一个可能的反对者，我在此断言……"；或者，"我在此请求每个人来检验下面的陈述。"相应地，对需要检验的陈述所作的完成行为式的补充乃是："我在此对你否认A是真的"，或者，"我向你证明A是真的。"按我们的启发式探究来看，正是在这一关于陈述的意义

---

② 在此意义上我们便可以解释维特根斯坦关于语言话语、行动和身体表情之"交织"的见解。此外，奥斯汀对"完成行为的话语"的发现以及这种发现在J.塞尔的"言语行为"理论中的普遍化和彻底化，导致了这样一个论点：对一切行动和姿势表达的语言化原则上都是可能的。参见哈贝马斯："关于一种交往资质理论的准备性评论"，载哈贝马斯和吕曼(编)：《社会理论或社会技术》，法兰克福，1971年，第101—141页。

③ 参见塞尔：《言语行为》，剑桥，1969年。并参见哈贝马斯："关于一种交往资质理论的准备性评论"。

和有效性的主体间沟通的层面上——而不是在具有事实联系的理智活动的层面上——一种伦理学被设为前提了。

如果说只有在语言游戏的框架内我们才能有意义地提出和回答关于某人在理智活动中是否遵守了规则这样一个问题，那么，应该对独白式理智运用的规则作出辩护的逻辑，就必须进入对话层面。这样我们就不能像现代（句法-语义学的）逻辑运算那样，根据对语用维度的抽象来理解论据；① 不如说，我们还始终要把它们理解为那种只能在人际对话中才能得到阐明和决定的意义要求和有效性要求。在此意义上，保罗·罗伦采才能够以逻辑学的前亚里士多德起源为出发点，在对话层面上来论证陈述逻辑的意义和有效性的基础，并由此出发内在一致地着手完成从规范逻辑向伦理学之基础论证的转变。② 与波普尔学派的探究不同，罗伦采并不是直接在对元伦理学与元科学的"研究逻辑"的平行关系的构造中来寻求"逻辑伦理学"，而是在交往共同体的先天性中，在向逻辑的（从而也是科学的）可能性的先验语用学条件的重构性回归中，来寻求这种"逻辑伦理学"的。③

---

① 也请参见巴尔-希勒尔新近的"实用语言中的争论"。

② 参见保罗·罗伦采：《规范逻辑与伦理学》，曼海姆／苏黎世，1969年；以及他的"科学主义与辩证法之争"，载R·布伯纳(编)：《解释学与辩证法》，第57—72页。

③ 然而，这一解释却意味着，并不是一切科学都以规范从而也以"实践理性"为前提这个事实，而是对规范的独白式遵守以及对规范之意义的对话式阐明和对规范之有效性的检验为前提这个事实，才使得从规范科学逻辑向伦理学的转变成为可能。罗伦采在这一点上有某种暧昧不清。这在我看来可以作为一个原因，来说明为什么哈贝马斯认定不能把他的探究——这种探究以"理想话语情境"所具有的"构造对话的共性"为出发点——理解为一种补充和阐明，而是把它理解为对"逻辑伦理学"的最终依然是"独白式的"策略的一种抉择。[参见哈贝马斯："关于价值判断之基础问题的几点评论"，载L·兰德格雷贝(编)：《第9届德国哲学会议文集》，杜塞尔多夫，1969年，曼海姆，1972年，第89—99页。]然而哈贝马斯把

在我看来，这一区分对于科学理论的意义乃在于，价值中立的经验分析的科学之所以是以一门伦理学为前提的，并非因为它们是以一种规范逻辑意义上的理智活动为先决条件的；而是因为科学的这一独白式的理智活动，乃是以某个交往共同体的一种对话式意义沟通和有效性辩护为先决条件的。简言之：规范科学逻辑（科学学）的前提条件乃是规范解释学，从而也是规范伦理学，因为，“单个个体”不可能从事科学，譬如，不可能借助于某种私人逻辑把他的同类缩减为单纯的“描述”和“说明”的客体。在我看来，根本上使得从（规范）逻辑向（规范）伦理学的转变成为可能的，是那种对“方法论唯我论”的克服，这种克服工作在罗伦采那里即可见出，皮尔士和后期维特根斯坦则为这种克服工作开辟了道路。

对方法论唯我论的克服也清楚地表明，作为逻辑学之前

“逻辑资质”（以及“语法资质”）当作独白式活动的前语言能力（乔姆斯基和皮亚杰意义上的）而区别于“交往资质”，并且把“他的希望”押在“交往资质”上而不是押在“逻辑伦理学”上；当他这样做时，他似乎忽视了下述情形：规则遵守过程中的“逻辑资质”（如同“语法资质”）本质上确实还不是“交往资质”，从而也还不是“道德”资质；这两种资质实际上可以严格地区分开来，并且毫无疑问，关于命题之伦理意义的决断，是在言语行为的语用层面上作出的，而语用层面的深层结构包含着人际交往和互动之可能性的语言条件，包括作为主体间“承认”之可能性的语言条件的“指示人称”（personal deixis）。然而，“逻辑资质”（和“语法资质”）也不是前语言的（天赋的）性向——后者乃是皮亚杰或乔姆斯基为了“说明”逻辑资质而假设的，因此或许是他们制作出来的；不如说，这种“逻辑资质”只有在社会化过程中才能与“交往资质”一起发展起来，这就是说，“逻辑资质”以交往资质为前提，从而也是以作为其可能性的“互补性”条件的道德资质为前提的。在这里的研究中，我把我的希望寄托在逻辑的这一伦理学前提（而不是逻辑蕴涵）上；而且这样做是因为我相信，这里重要的不仅是阐明由“构造对话的共性”系统所蕴含的理想的（例如对称的、透明的、未变形的等等）言语情境和互动情境的伦理学，而且还必须证明，如若没有对话式伦理学这个前提，那么“论辩”——也包括“独白式”思想——就将是不可能的和无效的。正如我们将要表明的，伦理学之终极基础论证的可能性维系于这一点——就此而言，即维系于“逻辑伦理学”。同样也由哈贝马斯提出来的关于“义务逻辑”（“模态运算”）与“普遍语用学”之间的关系的问题，在此当然还没有获得解决。

提的伦理学同时也能回答以下问题：逻辑以及科学是否和为何应该存在。因为显而易见，在逻辑学中被先行假定的论辩伦理学对于有关观点的逻辑的和经验科学的辩护来说不单是一个可能性条件，而且它也表明是论辩共同体的全体成员对其他所有人的要求，从而也就表明为一种道德责任。一门没有在此意义上承担对观点的辩护责任的伦理学，根本上就不可能——作为论辩伦理学——成为逻辑的可能性条件。因此，被先行假定为逻辑学之可能性条件的伦理学蕴含着运用逻辑和科学的责任。但这一论辩难道不是在一个逻辑循环上兜圈子吗？使逻辑和科学成为责任的论辩伦理学，确实只有当我们想作合乎逻辑的论辩时，才被先行假定为绝对必要的。实际上，为逻辑学以及作为逻辑学之前提的伦理学作"终极基础论证"的决定性的（独立的）论据，依然还付之阙如。我们下文还将论及这一点。在此，让我们先满足于指出：论辩共同体的科学、逻辑和伦理学的条件结构，显然必须作为一个整体被接受下来，或者——如果这是有意义的和可能的——被否定掉。

即使在这里我们也要指出与科学理论的互补性论点相类似的情况：经验分析的（描述和说明的）科学是以在从事科学的人类的交往共同体中的解释学的沟通为前提的；而解释学的沟通却蕴含着对一切可供支配的事实信息的利用，也即说，蕴含着——在当代条件下——经验分析科学。但就解释学的沟通也是关于需要和目标的沟通而言，它是以一门伦理学为前提的，并且同时也为这种被先行假定的伦理学——连同经验分析科学的信息——所要求。

然而如何可能对我们刚刚阐明出来的关于科学、逻辑、解释学和伦理学的条件结构作一种有意义的否定呢？在这里，

我们也许可以再次援引康德的话来提出反对意见：在工具主义的保留条件下（譬如为了完善其劝说技巧或者为了掌握科学技术的"技能"），就连魔鬼也能参与罗伦采那种论证逻辑之基础的对话游戏，从而也能参与到论辩共同体中去——而同时又没有抛弃他的恶的意志。用康德的话来说，他并没有"出于责任"而行动，却能"合乎责任地"表现其行为。这似乎表明，即使是向逻辑之可能性的伦理学条件的返归，最多也只能揭示出"假言命令"，从而也就不能揭示出康德意义上的伦理学准则。

对此我们首先可作以下回答：如果能够证明，我们所能探明的"合乎责任地"行为的基本规范在实践上不可能与"出于责任"的行为的基本规范区别开来，那么，康德的区分对于我们的基础论证意图来说就是不相干的。基于这一前提，重要的并不是康德的论据，即连能够使用其理智的魔鬼原则上也能够"合乎责任地"行为，而是这样一个论据，即连魔鬼也必须合乎责任地行为，如果他们想分享真理的话。这里，皮尔士指出，在科学逻辑之一致性假定意义上的真理，是有限的个体不可能达到的；因此，科学家对于论辩共同体的归属关系包含着对一种有限生物的自我主义的原则性克服——一种在"逻辑社会主义"意义上的"自我牺牲"(Self-surrender)。[①] 由此可知，只要魔鬼想成为论辩共同体的成员，那么他就必须永远在与共同体的成员（一切理性生物！）的关系中来如此这般地行为，仿佛他已经克服了自我主义，从而也克服了他自己似的。于是在此情形中，我们加给魔鬼的工具主义保留条件就

① 参见皮尔士《文集》，第5卷，第354节以下；另请参见第2卷，第654节。

失去了意义，因为这个保留条件不可能得到证实。这似乎表明，作为面向真理的意志的前提，从而也作为那种对于无限论辩共同体的归属关系的前提，道德真理不可能是康德所说的"假言命令"。相应的假言命令至少不是由一种对经验目的的"病态旨趣"来说明其动机，相反，在某种程度上，它要由理论理性本身的实践旨趣来说明其动机。以主体间一致性为前提的真理探求也必须预先推定一个理想的交往共同体的道德；在这里大可见出关于"先验性"的古典学说的一个当代翻版：古典形而上学在永恒观念下假定为存在的那种东西，即"一"(unum)、"善"(bonum)与"真"(verum)的同一，在一种历史性地冒险进行理论和实践之中介化的当代哲学那里，始终还必须被当作一个意义批判上必然的假设，并且——鉴于其实现——被假定为一个"希望原则"。

7 2.3.8 "终极基础论证"的逻辑（句法-语义学的）疑难和对论辩之先天性的不可疑避性作一种先验语用学反思的可能性

然而，看来恰恰是从我们关于伦理学乃逻辑学之前提的论点中，出现了一个反对一种伦理学之合理性基础论证的可能性的重大异议。每一种"基础论证"——我们可以这样来争辩——都已经先行假定了逻辑之有效性；而如果说逻辑之有效性本身是以伦理学之有效性为前提的，那么无论是伦理学的基础论证还是逻辑学的基础论证，看来都是不可能的，因为任何这样一种尝试都必然落入某种循环或者说某种无限回归。这一久已著名的困难最近特别受到了波普尔和阿尔伯特的强调，被当作"批判理性主义"对于哲学的"终极基础论证"

之可能性的基本观点了。①

不难看出，如果我们必得把哲学的终极基础论证理解为在某个公理系统框架内的演绎过程，那么，上面这个论据确实把我们的"伦理学基础论证"的意图判为失败了。但是，当人们指出我们不可能在此意义上对逻辑作基础论证，因为逻辑总是已经被先行假定为一切基础论证的前提了——这种说法本身难道不是一种在对一切论辩之可能性和有效性条件的先验反思意义上的"哲学基础论证"的典型探究吗？如果我们在一种哲学的基础讨论的语境中确认：某某东西因为是一切基础论证的可能性条件，所以它原则上是不可能得到基础论证的，那么，我们就不只是判定了演绎方法的一个疑难，而是赢获了先验反思意义上的一个洞识。

在当代关于"终极基础论证"的讨论中，作为一种特定的哲学方法的先验反思所具有的特性和启发式价值，几乎未被人们所注意。这一情形在我看来与下述事实有关：分析哲学所特有的对论辩的语用维度的抽象，诱惑人们把"终极基础论证"问题仅仅当作一个逻辑的（句法-语义学的）陈述或命题的前提问题来思考。认为在这一自亚里士多德区分"辩证法"和"证明法"以来一直在逻辑学中被使用的前提下，我们不可能见到任何终极的东西，并且认为任何向"自明性"的返回，必然表现为对论辩的任意中断，表现为"对某个教条的依赖"②——凡此种种看法，实在是浅显而不足为奇的。因为如果对

① 参见阿尔伯特：《批判理性论文集》，第1章。对阿尔伯特"批判理性主义"作元批判的努力，请参见阿佩尔："从语言先验语用学看哲学的终极基础问题"，载《人与世界》第18期，1975年，第239—275页。对这一元批判的回答，请参见阿尔伯特：《先验的幻想》，汉堡，1975年。

② 参见阿尔伯特：《批判理性论文集》，第14页。

语用指号维度也作一种抽象，那么就不存在论辩的人类主体，从而也就不可能反思对我们来说总是已经先行假定了的论辩之可能性条件了。倒是有元语言、元理论等等诸如此类的无限等级，在其中作为论辩主体的人类的反思资质既显示自身又隐匿自身。说它显示自身，是因为哥德尔、丘奇、罗塞和克来纳的元数学研究证明：对思想的形式化的可能性原则上是有限的，从而那种在终极基础论证意义上的数理逻辑系统的无矛盾性是不能得到证明的。[①] 然而在这发现中反思资质同时却也隐匿自身了，因为它根本没有看到它自身：在可形式化的语言意义上的陈述——或更确切地说，命题——不可能无矛盾地自我相关，自罗素的"类型论"以来，这一点已为我们所认识；[②] 而在已被形式化的语言意义上的语义系统，像塔斯基所证明的那样，为了先天地排除矛盾而必然被分裂为"客观语言"和"元语言"。对一种"证明理论"来讲，由此实际上产生了在由波普尔和阿尔伯特所唤起的弗里斯"三难推理"意义上的"第二个触角"：终极基础论证的努力卷入一种无限回归之中了。

但是我们十分清楚地知道，我们的反思资质——更确切地，那种在句法-语义系统层面上被先天地排除了的理智活

---

① 参见施太格缪勒：《形而上学、怀疑论、科学》，柏林／海德堡／纽约，1959年，1969年第2版。进一步可参见H·伦克："逻辑基础论证与理性批判主义"，载《哲学研究杂志》，第24卷（1970年），第183—205页。关于逻辑和数学的基础问题与先验反思问题的联系，特别可参见G·弗赖：《语言：意识的表达》，斯图加特，1965年。

② 黑格尔首先对此有所洞见，他早就致力于思考"思辨性命题"了。在今天渐渐明朗的是：只有当现代数理逻辑的句法-语义抽象得到了充分的认识，并且一种论辩的"先验语用学"得到了发展时，现代逻辑与黑格尔所图谋的"实存概念"（即"思想"）的逻辑之间的现实争论才是可能的。

动的人类主体的自我反思——隐匿在无限回归的疑难背后，并且使得诸如哥德尔意义上的不可决定性证明成为可能。换言之，恰恰当我们确认在一个句法-语义学模型中论辩之可能性的主观条件的不可客观化时，论辩的先验语用主体的自我反思性知识才被表达出来。例如，三维指号学的创始人莫里斯知道，指号的语义功能是以一个在指号使用的语用维度中得到限定的"解释项"为前提的，并且，"解释项"作为规则——根据这个规则，我们才能说某个指号"指称"特定类型的客体或情境——本身不可能是这个客体集合中的一个客体。但莫里斯并没有利用这一先验语用学的反思知识，而是力图把语用指号学当作一门行为主义学科来加以论证。①然而这一包含在论辩或者以指号为中介的认知本身之中的"语用维度"能够如此简单地被忽视掉吗——仿佛蕴含在一切论辩和认知中的指号关系仅仅具有二元关系似的？在我看来，现代"科学逻辑"正是这么做的，因为它把论辩的"语用维度"连同反思一起都驱逐到经验心理学那里了。在经验心理学中，我们所说的反思当然不可能得到讨论，恰如它在元数学的证明理论中不可能得到讨论一样；因为，即使我们撇开行为主义不谈，经验心理学也只能把反思现象当作内省式的行为客观化的无限回归来加以探讨，而不是把它当作对作为一切认知（同时也即：一切论辩）之可能性的先验条件的反思的反思来加以探讨。

几十年来似乎一直未受注意的是（如果我们撇开新黑格尔主义不谈，后者与现代逻辑的基础问题并没有足够的联

---

① 参见莫里斯："指号理论的基础"，载《统一科学百科全书》，第1卷，第2期，芝加哥，1938年；参见本书第4章。

系①），在这里竟还有一个真正的问题，也即，如果我们仅仅使语义系统②的（综合的）先天特性（以及——从语义系统角度来看——理论的蕴含的先天特性③）发挥作用，却无视指号关系的先验主体，那么我们借此不可能解决康德的问题。但最近，现代"语言逻辑"本身也发展出这样一个观点：从语义上被解释的逻辑运算在（语用的）日常语言中只能表现为对我们的语用论辩的"间接"阐明和控制的模型；而且，如果我们想把真理解释为某个语义系统的命题的谓项，而不是在言语行为中论辩主体所断言的陈述的谓项，④那么结果就会导致一个"抽象的谬误"。难道我们不应该由此得出结论说，就连"终极基础论证"的先验哲学问题也不能根据那种被抽象地表达出来的命题系统来加以判断？在我看来，对这一问题的肯定的回答无疑意味着：我们必须认为一种"先验的语言语用学"是可能的，在这种"先验的语言语用学"中，论辩主体能够对总是已经被先行假定为言语情境（以及作为内在化了的言语情境的思想情境）之前提的论辩的可能性和有效性条件作出反思。在我看来，通过指出在所谓"封闭的"语义系统中的二律背反

① 至少，T·利特从黑格尔出发，清楚地区分了作为"无限回归"的反思的心理学或数学表达与对"意义普遍性"等级的先验反思的"自我提升"（从经验概括的"科学"的比较普遍的阶段，经过人类意向的被理解的意义的解释学阶段，直到先验概念构成的哲学阶段以及对这一概念构成的非逻辑的自我反思）。参见利特：《思想与存在》，斯图加特，1948年；以及他的《人与世界》，第2版，海德堡，1961年；还有他的《黑格尔：一种批判性复兴的尝试》，第2版，海德堡，1961年。

② 例如可参见卡尔纳普："经验主义、语义学和本体论"，载L·林斯基（编）：《语义学与语言哲学》，厄巴纳，伊利诺伊，1952年。

③ 例如可参见W·爱斯勒：《科学理论》，第2卷："理论与经验"，弗赖堡／慕尼黑，1971年，第1章。

④ 哈贝马斯在"真理理论"中从对奥斯汀、斯特劳森和塞尔的讨论出发，提出了这一观点，载H·法伦巴赫（编）：《现实性与反思（W·舒尔茨纪念文集）》，弗林根，1973年，第211—265页。也请参见巴尔-希勒尔：《语言面面观》，耶路撒冷，1970年，特别是其中的第16章："自然语言之争"，第17章："实用语言之争"，以及第24章："自然语言包含着悖论吗？"

的可能性，就如同指出所谓“自然语言的非一致性”[①]一样，都没有证明上述这种反思必然会导致矛盾。我倒倾向于认为，论辨的间接的自我相关性——它包含在关于一般论辨（的可能性条件）的先验语用学的谈论中——只有当它否定自身的真理性或不相信自身的真理性时，才陷于一种自相矛盾；这种情形发生在彻底的怀疑论那里，或者说发生在关于日常语言的话语——这种话语是关于话语之真理性的话语——的根本非一致性的谈论中。[②]

值得注意的是，一旦波普尔学派宣布了在弗里斯三难推理的意义上确定哲学的终极基础论证的不可能性并用具有潜在普遍性的批判性检验的要求来替代终极基础论证的要求，它立即就陷入一个它显然始料不及的新的基础论证问题之中了：即面临一个关于批判性检验的可能性和有效性条件的问题。[③]巴特雷最先认识到，逻辑“不可能是有待检验的那个整体的一部分”，因为“批判性探讨活动与逻辑是难解难分的”。他因此认为，“思想的一个绝对前提”就在逻辑中。[④]阿尔伯特认为巴特雷“没有看到这里的情境与逻辑的关系是如何完全不同于其他情境”；针对这一异议，汉斯·伦克对巴特雷的论点作了更准确的表达：“至少有某些逻辑规则避开了理性的修正。”[⑤]依我对伦克的解释，他反思了这样一个问题，即逻

① 参见巴尔-希勒尔：《语言面面观》，第24章。

② 但在塔尔斯基那里我们看到一种以自然语言表达出来的猜断：“对‘真值语句’这一表达——它与逻辑定律和日常语言精神相一致——的一致性使用的可能性，看来也是大可置疑的。”《逻辑、语义学、数学》，牛津，1956年，第8章，第164页（引自巴尔-希勒尔：《语言面面观》，第277页）。

③ 这里以及下面的讨论，请参见H·伦克的卓越研究“哲学的逻辑基础论证与理性批判主义”，载《哲学研究杂志》，第24卷（1970年），第183—205页。

④ 参见巴特雷：《向约定退却》，纽约，1962年，第171页以下。

⑤ H·伦克：“哲学的逻辑基础论证与理性批判主义”，同上，第201页以下。

辑的哪一部分是我们不能拒绝的，而批判本身同时又不要求——在最低限度意义上——这一部分；伦克试图通过这种反思尽可能完备地列举出他所谓避开了理性修正的逻辑规则。他于是得出以下结论：正是由波普尔本人在与保罗·罗伦采对逻辑的操作性基础论证相一致的思路上强调出来的"推论逻辑"的规则，构成了"理性批判所不能消除的逻辑成分"。①

在我看来，伦克的上述论辩的根本点在于：与阿尔伯特在某种程度上力图在经验的直接意向中把逻辑包括到批判性检验的范围之中的尝试相反，伦克的论辩则通过对批判检验之可能性条件的反思活动——这种反思活动与经验性检验有着明显的区别——把某种在先验语用学意义上不可回避的东西确立下来了。② 如果我们在此意义上把康德的提问方式当作间接的哲学的终极基础论证的启发式探究来加以理解，那么，可想而知，哲学的基础奠定的根本使命必然在于：努力对人类论辩的必然条件作尽可能完美的重构。在这里，康德关于有机的或者目的论的、系统的"理性之本性"③ 的谈论向我们指明，对认识的可能性和有效性条件的先验重构，与功能分析有着很大的类似性。与后者相类似，这种先验重构必然在某种程度上以目的论方式先行假定了某个特定的"系统成果"——在康德那里这就是"统觉的先验综合"——作为对功能条件的"先验演绎"的"极点"。

① 伦克："哲学的逻辑基础论证与理性批判主义"，同上，第203页。

② 伦克用准维特根斯坦的方式指出了推论逻辑的规则与批判机制（的观念）之间的"分析的"联系；但在我看来，他并未因此对那种为巴特雷和伦克本人所实际采纳的启发式思想方法与康德意义上的先验方法在方法论上的一致性作真正的置疑。参见同上书，第204页以下。

③ 参见康德：《纯粹理性批判》，史密斯英译，伦敦，1933年，修订本，第2版，第23页，第37页。

在此意义上，我力图重构人类论辩(从而也包括逻辑学)的可能性和有效性的伦理条件。诚然，我的探究与康德的古典先验哲学有所不同，因为我的探究并不是在以某种"方法论唯我论"方式设定起来的"对象意识与自我意识的统一"中去发现先验反思作为其出发点的"极点"，而是在作为意义理解和作为真理一致性的"主体间解释统一体"中去发现这个"极点"。[①] 如若论辩根本上具有意义，那么，这一解释统一体原则上必然能够在无限的论辩者共同体中根据实验经验和互动经验来达到。就此而言，我把我的这一探究理解为对先验哲学作意义批判的改造，它是以那种先天的论辩事实为基础的，并以之作为一个不可回避的准笛卡儿式的出发点。

我们这一纲要的意义眼下可以对照波普尔"批判理性主义"理论来加以阐明。在这里似乎很容易发现两者的"共同点"，因为波普尔在一种理性讨论的所谓"批判框架"中建立了一个理想，这个理想与我们所假定的无限交往共同体的先天性大有相似之处——特别是因为，这种理想显然包含着伦理(以及政治)意蕴，众所周知，波普尔的"开放社会"[②] 哲学发展了这种伦理意蕴。而两种探究的区别首先在于，波普尔由于放弃了"终极基础论证"而认为必然能得出以下结论：基于可能的有效性基础论证的观点，"批判框架"原则在诸如"非理性主义"原则面前不可能具有任何优先地位。波普尔认为，在这里，不是什么终极基础论证，而必然是一种"信仰行为"，一种"非

---

① 参见本书第3章。顺便提一下，由于我所推定的一种经指号学改造的先验哲学的"极点"——在思想着的人类与一个无限的论辩共同体的认同过程中——我愿意与皮尔士一起假定康德意义上的"对象意识与自我意识的统一"的可能性条件。

② 参见波普尔：《开放社会及其敌人》，第2卷，第5版，伦敦，1966年。

理性的、道德上的决断”，才在两个对立的原则之间起着决定性作用。①在他看来，在一种哲学的基础问题的讨论中，能够得到表达的，至多不过是那种支持批判理性原则的实用的合目的性论据，但人们却不能借此来决定我们的决断："我们本身就是作决断的人"。②

在我看来，我们必得向波普尔（在这里也包括怀疑论）承认，支持"批判框架"的意志决断是不可能被"决定"的。但这并不是因为意志决断不能被合理地论证。这也不是把决断当作一种"非理性的"信仰行为。即使"批判框架"原则本身还能从种种原则上推演出来，这也还没有（即使根据波普尔的前提来看！）"决定"我们的意志决断。就此而言，理性通过（善良）意志在实践中的实现总是需要一种约束性，这种约束性是不可证明的，因而可称之为"非理性的"。但是，这种我们必得承认的对"理性主义"的限制并不就是——像波普尔和阿尔伯特表面上所认为的那样——放弃对理性的原初约束性的合理性基础论证。放弃对那种"批判框架"之选择的合理性基础论证——从而按我们的论题来说，即放弃对道德基本规范的合理性基础论证——是不足取的；只有当人们像波普尔那样把哲学的基础论证的可能性与演绎的可能性等量齐观，并且决不利用在我们所阐明的意义上的先验反思或沉思时，这种放弃才有一点儿说服力。但如果我们这样做了，那么，很显然，哲学的基础问题讨论的参与者——这也就是说，所有那些指望由（哲学）思想来解答他们的问题的人——也已经含蓄地承

---

① 参见波普尔：《开放社会及其敌人》，第2卷，第228页以下。

② 同上书，第2卷，第233页。

认了"批判框架"的游戏规则。①尽管如此，他们仍不断地被要求根据意志去强化这一承认；就此而言，理性在世界中的实现过程就听凭于他们的自由约定了：即听凭于一种总是要不断更新，没有人能接受或强加的决断了。在一种哲学讨论中对作为某个哲学立场的"批判框架"的选择，并不是非理性的信仰行为，而是一种唯一可能的决断；这种决断在正在进行的语言游戏意义上具有语义-语用上的一致性；这种唯一的决断与讨论的可能性和有效性条件——必须由先验沉思来加以确定的条件——相一致。无论是谁，不作这种决断，而是去选择诸如"蒙昧主义"之类的东西，他都将因此中止了讨论本身，因此，他的决断对讨论来说也不相干的了。

我认为，上述论辩基本上已足以反驳波普尔的那个论点，即认为对批判性讨论的基本原则的选择，是"非理性的"，因而也就是"道德的"。我们认为，选择之所以是"道德的"，并不是因为它是"非理性的"，而是因为它通过意志行为确证了那种必得由反思而构成的讨论原则。但我在此还想作进一步的讨论，以便反驳下面这样一个异议，即认为为了进入（合理性的）讨论所需的决心，也就是说，进入哲学活动所需的决心，无非是一种波普尔意义上的非理性的道德的决断。②如果真是这

① 认为一种"全面的非理性主义……在逻辑上站得住脚"的观点是十分错误的；因为这种非理性主义不可能先天地得到辩护。而且，"我们总是能够拒绝接受论据"（波普尔：《开放社会及其敌人》，第231页）这样一种情形，对于论辩者（从而也对每个个体思想者）来说是毫不相关的。波普尔以及其他许多人认为这种情形与论辩者相关，这在我看来是与"方法论唯我论"相联系的缘故："方法论唯我论"在某种程度上把拒绝接受论据当作一种私人性的反面论据了。

② 这里也可参看阿佩尔："语言与反思"，载《第14届国际哲学会议（维也纳，1968年）论文汇编》，第2卷，维也纳，1969年，第417—429页；以及阿佩尔："作为先验反思之主题和媒介的语言"，载《语言与认识》，曼海姆，1972年，重印于《哲学的改造》，德文版，第2卷，第311—329页。

样，那么，在一种讨论也即一种关于好的和坏的理由的意向性沟通的意义上，我们就必定有可能置身于某个尚未进入这一讨论的人的位置上。这在我看来恰恰就是波普尔在其论辩中设为前提的东西。他借此用一种十分有趣的方式来证明，他——无疑就如同自笛卡儿（或奥古斯丁？）以来的几乎所有古典哲学家一样——是从“方法论唯我论”的基本前提出发的。这就是说，他相信，在我们至少是隐含地承认作为某个批判性交往共同体的规则的论辩规则之前，我们就已经能思考并作出有意义的决断了；或者换一种含义相同的说法：人们能够站在批判性交往之外的某个立场上来对这种交往作哲学思考。

与此相反，我认为，在对后期维特根斯坦作一种先验哲学的彻底化的意义上来看，我们必须指出，每一个人，即使仅仅是有意义地行动的人，例如一个凭着自我理解的要求面对一个抉择作出决断的人，都已经隐含地先行假定了批判性交往的那些（还有得我们去探明的）逻辑的和伦理的条件。这是不难说明的。譬如在下述情形中即可见出：——正如维特根斯坦向我们表明的——在不断的谎言的基础上不可能有任何语言游戏，因而也不可能有任何有意义的行为。这就是说，无论谁在波普尔意义上作蒙昧主义的决断，他依然只能以他自己所否定的东西为前提来理解这种决断；他依然是在先验交往共同体的先验语言游戏范围内作出这种决断。而且，如果他在一种彻底的根本的意义上作出了这种决断，那么他也就随之背弃了先验交往共同体，从而也放弃了自我理解和自我认同的可能性。[1]（如果我们愿意用思辨神学的概念来表达，那

[1] 在我看来，这一点可以在临床精神病理学那里得到经验证实。

么我们可以说，魔鬼只有通过自我毁灭的行为才能够摆脱上帝。）

7.2.3.4 论辩的必要前提：对基本伦理规范的承认

于是在这里，我们就能重新展开对第一个异议的讨论了——这个异议断言我们的探究至多只能对"假言命令"作基础论证。就基本道德规范的（有待我们加以基础论证的）有效性取决于论辩意志而言，这个异议现在也还是切合的。但同时，我们可以指出，在任何一种哲学的基础问题的讨论中，这一合理性的论辩意志都能够而且必须被先行假定起来，因为，否则的话，讨论本身就毫无意义。

在论辩意义上，我们作为哲学家不可能退回到我们的论辩意志背后。就此而言，论辩意志并不是由经验条件决定的，而是一切对经验条件——这些经验条件是通过假设而被人们所采纳的——的探讨的可能性的先验条件。只要我们承认，我们的基础问题讨论应该无条件地（也即不考虑经验条件）具有意义，那么，我们因而就可以把蕴含在论辩意志中的基本道德规范称为无条件的或绝对的。

这一先验意义批判的论据在我看来也能胜任对第一个异议作以下修正：或许我们可以认为，我们求助于这样一个事实——即哲学的基础问题的讨论的参与者总是已经蕴含地接受了一个批判性交往共同体的基本道德规范——并不能对任何道德规范作基础论证，因为从一个事实，也即从已被接受的事实中，是不可能推导出任何规范的。

在我看来，这一论据确实无懈可击地挫败了那种想把规范的道德约束力建立在"自由承认"的事实基础上的企图。人

类主体的自由承认只是规范的道德有效性的一个必要条件，但不是充分条件。即使非道德的规范也可能被人们错误地——或者由于相信他人（弱者！）永远不过是受害者——承认为约束性的规范：譬如那种人们信以为真的把人祭供给神的义务，或者那种把一切社会利益都归结为经济竞争的自由运作——甚或归结为强者生存的生物选择——的法律规范。①尽管一切契约为了具有约束性，都是以契约签订者对真正的道德规范的自由承认为前提的，但是这些作为前提的规范的道德有效性本身不可能根据承认这一事实——也即根据一个被订立的契约的模式——来获得基础论证。这里在我看来包含着一种道德"自由主义"的谬误，对此我在上文中已有所阐发。② 但是，这一论辩切中了我们求助于那些必须与论辩意志一起同时先已得到了承认的道德规范这样一种做法吗？

针对上述以体谟区分为依据的异议，先验意义批判能够向我们表明的首先是，对一个批判性交往共同体的游戏规则的接受并不是一个经验事实，而是经验科学的事实确定过程的可能性和有效性条件之一。此外，正如上文所揭示的，我们所讨论的对基本道德规范的承认，也是一切论辩的可能性条

---

① 显然，我在这一点上只能断言所列举的规范的非道德性。但在这里，举例说明对非道德规范的自由承认是可以设想的，也就足够了。

② 随着对一项契约的实际承认，我们就不言自明地——类似于通过许诺这种非表现行为——承担了一项义务。但在我看来，像塞尔那样(《言语行为》，第185页以下）把这一对"建制性事实"的表述解释为"从存在推导出应该"，是引人误入歧途的。因为我们的判断——即认为有一种对于那些已负有义务的人来说的约束力——并不是这样一个经验陈述：当事人已经承担义务了。这就是说，我们的判断并非仅只来自后面这一个陈述，不如说，它除了来自这个陈述，并且也来自这样一个规范性前提：如果没有更重大的责任与之相抵触，义务就必须被履行。关于这一问题的全面讨论，参见阿佩尔："走向伦理规范问题的言语行为理论和先验语用学"，载阿佩尔(编)：《语言语用学与哲学》。

件之一；并且只要我们认为方法论唯我论是能够被驳斥的，那么这种承认也是一切有效的自我理解的可能性条件之一。由此可见，对基本道德规范的接受，本身具有应该的模态特性——不过这是有条件的，条件是：关于哲学基础问题讨论的问题（根本上就是任何问题）应该有意义地被提出来。但正如我们已经断言的，这一前提并不是假言命令的条件，因为除非要取消讨论本身，否则这个前提根本就不可能有意义地被否定掉。换言之，对批判性交往共同体的基本道德规范的接受——就其必然不可避免地被先行假定起来而言——并不具有休谟的"事实"的特性，倒是具有康德的"理性事实"的特性。

与此解释相联系的，显然有这样一个要求：即批判地重构康德那种通过"（实践）理性事实"而对"绝对命令"所作的基础论证。① 在我看来无可置疑的是，康德关于作为"绝对命令"之基础的"理性事实"的谈论——正如它在历史上展示出来的那样——遭到了休谟意义上的批判，或者说，遭到了"自然主义的谬误"这样一种谴责。伊尔丁特别令人信服地向我们表明，②康德那种对"绝对命令"的有效性作基础论证的要求——至少在《道德形而上学的基础》中——基于以下事实：在与《纯粹理性批判》对理论"原理"的"先验演绎"的类比中，康德认为已经证明了作为先天综合的实践判断之基本伦理准则的"客观实在性"。在这里，康德有违初衷地暗暗把作为伦理学基本准则的"绝对命令"的道德有效性问题，转换为相应的良心"强制"的"事实性"问题了。他最后对这一问题的回答是借助于那种归根到底是基督教-柏拉图式的、有关隶属于感性条件的

① 这里也请参见 O·施韦默尔：《实践哲学》，第193页以下。
② 参见伊尔丁："康德的自然主义谬误"。

经验意志之强制的形而上学，也即借助于为自身立法的“理智自我”和“纯粹意志”。即便在《实践理性批判》中——在那里康德抛弃了对“绝对命令”作“先验演绎”的要求，并且把“绝对命令”归结为一种不能被进一步论证的“事实”——依然保留了关于这一事实的“实在性”的形而上学观念。因为在康德看来，“绝对命令”与理论理性之“原则”的区别在于：后者乃是对象之“显现”——对一种可受感性刺激的意识的“显现”——的可能性条件，而意志通过道德律作出的自我确定则借助于理性生命的因果律而成为“它的对象的存在根据”。

鉴于当代的批判性讨论条件，我们不能把康德这种形而上学的“基础论证”或“说明”当作有效性辩护问题的答案。所有经历过摩尔以后展开的形而上学讨论的人，都会同意这一点。但是，把基本道德“规范”还原为一种作为“理性事实”的“道德律”，这种还原并不像那种把规范与休谟意义上的经验事实混为一谈的做法那样混乱不清。① 形而上学（以及玄秘或思辨神学）对问题或问题之“解决”的表达方式，也可以被理解为对问题实质和问题之真正解决的“先行显像”的保存，这种保存恰恰是与那些使问题被软化和实行经验“还原”的试图针锋相对的。只要我们还没有实现对问题的一种更为充分的表达，那么形而上学的“类比”语言在某种程度上就是合法的。这一点尤其适合于康德的形而上学，因为它本身就表达了一种知识批判的反独断的努力，并且对其言语方式的“类比”特性

---

① 这里请参见康德本人的《实践理性批判》，A56，A81，A96，A160，A187。对此也请参见D·亨里希：“道德洞识概念和康德关于理性事实的学说”，载D·亨里希等（编）：《希腊思想在当代——加达默尔纪念文集》，蒂宾根，1960年，第77—115页；以及施韦默尔：《实践哲学》，第198页。

也偶有意识。①

因此，在我看来，我们可以把康德关于"理性事实"——作为无可置疑的道德上的自我确定（通过一种自立的自我超越法则）的事实情况——的谈论理解为先验的自我沉思的结果，这种结果可以在我们所挑明的一种论辩先天性意蕴的意义上得到重构。就此而言，我认为康德的学说，即便以其形而上学的表达，仍保持着更为深刻的合法性，不仅与一种经验还原意义上的"自然主义谬误"相比较是这样，而且与所有对规范有效性的决定论式的基础论证（就连把规范有效性建立在有限人类的"自由承认"基础论的做法，也是一种决定论式的论证！）相比较时也是这样。关于"事实"与"决断"的分离与互补的独特辩证法（以及无可奈何的自我嘲讽）恰恰就在于："决断"对于反思性（元伦理学的）判断来说也只是"事实"而已——只要"决断"没有被先验沉思和意义批判证明为论辩性理性的不可避免的先行决断，从而保持着"先天完成式"的特性。②在这一"先天完成式"意义上，康德关于"理性事实"的学说就能得到重构——尤其是当我们考虑到，在康德那里，实践理性是"通过行为"来证明"它的实在性以及它的概念的实在性"的。③而且，是费希特首先作了这样一种尝试：即通过追溯那种既为伦理学的有效性也为"知识学"的有效性提供基础的

① 这里请参见E-K·施佩希特："康德和黑格尔的类比概念"，载《康德研究》（《增刊》，第66期，科隆，1952年）。

② 我始终觉得海德格尔《存在与时间》富有魅力的一个方面就在于他在道出生存论前提的"先天完成式"时所用的"一向已经"或"总是已经"。诚然，海德格尔并没有把生存论前提确定在一种论辩先天性的无可否认的有效性中；不如说，这种前提倒是与历史性实际状态的解释学意义先天性构成了一个连续统一体，后者尽管也是不可跳越的，但却是可批判的，从而也是可修正的。

③ 康德：《实践理性批判》，A2；另见伊尔丁："康德的自然主义谬误"，第14页以下。

“自我行动”作一种“理性的自我重构”的尝试。① 费希特对他的方法作了如下描述：

> 我们的做法大体上不外乎如下：a.我们实行什么，这种实行无疑受一个直接在我们内心中活动的理性法则的引导。——在此情形中，我们在我们本己的极致中真正所是的东西，以及我们投身于其中的东西，却依然是实际性。进而，b.我们去探究和揭示那个就在这第一个实行中不假思索地引导了我们的法则；也即说，我们出于其本质存在(Sosein)的原则和根据，间接地审视先前已直接审视过的东西，这就是说，我们在其规定性之起源上对它作深入透视。我们于是以这种方式将从实际成员跃升为发生性成员；而这一发生性因素又能在另一个方面成为实际性的，因此在这时，我们又要与这一实际性的关系中向发生性方面发展，直到我们达致绝对的始源，达致知识学的始源。②

可见，费希特想通过直接的也是后起的重构渐渐地把“理性事实”消解在其单纯的实际性之中。通过理性对自身的居有或重构，不仅能避免那种对纯然现成的形而上学事实的独断式依赖，而且能避免一种未经论证的决定论之设定的任意专断。诚然，连费希特本人——尤其是他的后期哲学向我们

① 参见施韦默尔：《实践哲学》，第198页以下；进一步可参阅 D·亨里希：《费希特的原初观点》，法兰克福，1967年。

② 《费希特全集》(F·梅迪库斯编)，莱比锡，1910—1911年，第4卷，第206页。

表明——也不能摆脱一种形而上学的先行假设（作为一个原初事实的"绝对自我"这个上帝）。然而，他首先踏上了一种"重构主义的"先验哲学的通路，后来的丁勒和罗伦采对之作了进一步发展。但在我看来，这一现代"重构主义"担着这样一个危险，即它不是根据形而上学的事实方面，而是按照决定论方面来削弱重构的开端问题，企图借此来回避费希特的形而上学独断论残余。在我看来，它因此就会抛弃先验的（依赖于反思的）重构主义，转而支持一种依赖于决断的重构主义。

所以，譬如罗伦采，他就与波普尔一样认为必须承认，那些作为道德规范之合法性辩护的根据的原则，本身却不可能得到辩护，而是一种在对理性的信仰意义上的"信仰行为"所必须接受的东西。① 为了说明信仰行为之不可避免性的原因，罗伦采指出，"只有当我们已接受了这样一些原则之后，'合法性辩护'这个术语才是有意义的"。② 就连施韦默尔也认为必须接受当代逻辑语义学（例如卡尔纳普）的这些典型条件，尽管他先前曾从费希特出发来证明：道德原则本身要根据一种对共同的交往实践的参与才能变得"可理解的"。对施韦默尔来说，之所以要求助于一种不再能够予以有意义的辩护的决断或信仰行为，乃是因为我们必须始终参与共同实践，才能够通过对实践理性的共同重构来获得关于道德原则之有效性的洞识。③

然而，无论谁提出这个在我看来非常有意义的关于道德

① 罗伦采：《规范逻辑与伦理学》，第74页。伊尔丁正确地指出，罗伦采因此在某种意义上满足了他自己在"科学主义与辩证法之争"（载《解释学与辩证法》，第58页以下，第72页）中对"科学主义"所作的界定的条件。参见伊尔丁："承认：对实践命题的辩护"，第1页以下。

② 参见罗伦采：《规范逻辑与伦理学》，第74页。

③ 参见施韦默尔：《实践哲学》，第194页以下。

原则之辩护的问题，他其实一向已经参与着讨论了；并且，我们能够使他——完全根据罗伦采和施韦默尔所采纳的理性重构的思路——"理解"他总是已经当作基本原则接受下来的东西，使他"理解"他应当通过有意的确认把这一原则当作论辩的可能性和有效性条件来接受。谁如果没有领会或接受这一点，他自然就游离于讨论之外了。但谁如果没有参与讨论，他就根本不可能提出基本伦理准则的合法性辩护的问题，从而，谈论他的问题的无意义性并且建议他作一种诚实的信仰决断，乃是毫无意义的。① 不过，要求人们（用费希特的话来说）去实行道德自律，获得自我的自立，也就是说——假如"方法论唯我论"已被克服——去参与实践理性重构的交往性实践，这在生活实践中是有意义的。上述要求之所以有意义，是因为一方面，所有说话的人或者只是有意义地行动着的人都已经参与着一种潜在的讨论；另一方面，任何人（包括哲学家）都必须在生命的每时每刻有意地确认对先验交往共同体的先验语言游戏的参与。但这一"有意的确认"——这或许就是罗伦采的意图所在——却决不是取代先验辩护的非理性的信仰行为或决断行为。②

---

① 连伊尔丁也没有看到，他所强调的艰难的基本情境——即我们必须对基本道德规范作出辩护，同时"又不能先行假定任何规范"——幸好根本就不可能出现。无论谁致力于在哲学上论证基本规范之基础，都能够通过先验反思洞察到：他已经先行假定了这些基本规范。

① 因此，我必须把哈贝马斯在其《合法性危机》（波士顿/伦敦，1975年，第20页，注160）中的评论——说我对人们在论辩共同体中的成员资格的自觉确认（再确认）的坚持，导致了对"决定论残余立场"的保留——当作一种误解来予以拒斥。我认为，这一估价是由于他把通过决断取代规范之基本论证的问题（这一立场才应该被称作"决定论"）与担当理性规范之实现的义务的问题混为一谈了。波普尔（以及大多数分析哲学家，甚至包括罗伦采）由于向决定论屈服——也就是说，由于忽视了先验语用学反思对规范作出基础论证的可能性——似乎成了这一混淆

在我看来，恰恰就是施韦默尔那种想把罗伦采的探究当作康德和费希特的真正意图的实现来加以重构的尝试，向我们表明：只要我们还没有抛弃一种先验反思或沉思（以及相应地，一种依赖于反思的重构）在方法论上的可能性，而去支持新实证主义提出来的那种观点——即认为一切哲学论辩都依赖于那些明确地（通过定义或整个“语义系统”）获得了约束性的前提——，那么，我们就必然不能把一种对基本道德规范或伦理原则的辩护的要求判为“无意义的”。如果根据这里所说的新实证主义的观点，我们甚至不可能提出——更不用说解决——那个由罗伦采重又提出来的关于哲学之非专断的开端的问题。逻辑语义学不再把一种对理性的蕴含的先行决断的先验反思看作哲学语言游戏中合法的一步。对逻辑语义学的那种依赖于决断的语言构造来说，必然要产生一个问题，即关于作为哲学话语的终极元语言或超语言的日常语言（它没有在哲学上被重构）的问题。

依我之见，只有当我们出于规范性重构的目的，自始就有意识地参与到那种关于规范性重构与实际重构的“解释学循环”（或者“解释学螺旋”）—— 也即那种在被传承下来的哲学

的牺牲品。而哈贝马斯由于忽视了我们身上那种可以说是实行理性规范的善良意志的不可或缺的功能，似乎落入了相反的极端。我完全同意哈贝马斯的断言：“方法论唯我论的根本错误不但在于它假定了纯粹独白式思想的可能性，还在于它假定了纯粹独白式行动的可能性”（同上；另见我自己对通过作为可理解行动的决断行为的先验语言游戏之前提所作的阐述）。但是，我必须坚持认为，对作为人类的我们的同一性本身之可能性的规范性条件的自发否定，原则上是可能的。如若不设想这种可能性，由此也不设想对那种实际上总是已经被我们暗暗承认了的论辩（进而，有意义的行动）之可能性的规范性条件的“自发再确认”这一“生存行动”的必要性，那么，我就无法设想包含在作为伦理“权利”之接受者的我们身上的人类尊严。

教化语言、日常语言与被重构的哲学教化语言之间的"解释学循环"① ——中去，我们才能避免波普尔式的"直接的"语言重构的上述典型情境。但这并不是说：爱兰根学派对"语言的不可回避性"② 这一先验解释学原则的攻击是基于某种自我误解，因为这个学派想否定或消除的恰恰就是使自身的探究成为可能的东西。③ 无论是谁致力于(实践的和理论的)理性的非专断的重构——而且也不是对公理理性的范式性断片所作的

---

① 爱兰根学派把后期维特根斯坦从那种——以难以洞察的方式从日常语言那里发展出来的——哲学教化语言批判地回溯到日常语言的做法理解为一项只有在哲学教化语言本身的规范性重构中才达乎目标的任务的"破坏性部分"。我认为他们的这一理解是完全正当的。请参见K·洛伦兹：《语言批判原理——分析哲学中对独断论和怀疑论的一个抉择》，法兰克福，1970年。

② 参见K·洛伦兹和J·米特尔施特拉斯："语言的不可回避性"，载《康德研究》，第58期(1967年)，第187—208页。

③ 在我看来，W·卡姆拉和P·罗伦采的"逻辑概论"以及施韦默尔的"实践哲学"实际上一致证实了"直接的"语言重构与"解释学循环"的联系——这里我们撇开了下面一点，即他们有时也确信：假如人们有时间并且能够回溯那种在生活实践情境中直接的语言习得，那么上面这种"间接的"语言重构也可以与现在完全不同的方式来进行。但是，如果说这种方法上的语言重构不能导致"驯练"(维特根斯坦是在一种对语言习得和社会化过程的严重误解中构成了这一术语的)，那么，即使是那种对联结逻辑和量词逻辑之意义和有效性的对话式阐明，也总是已经先行假定了对话参与者的某种语言资质(即使像哈贝马斯与乔姆斯基一起或许是正确地猜断的那样——是一种天赋的前语言性向才使逻辑资质和语法资质的发展成为可能)。然而，如果仅仅关涉到对教化语言的具有世界内容的"谓项"的重构(譬如仅仅关涉到"原伦理学")，那么在我看来，关于历史的实际性发生与规范性发生的解释学循环——这种循环是罗伦采本人所要求的、意在为以黑格尔精神努力为形式的规范性原则谋得其可能的应用的内容〔《规范逻辑与伦理学》，第84页以下；参见施韦默尔：《实践哲学》，第207页以下〕——就已经与语言重构联系在一起了。实际上，认为我们可以用示范方式采用那种为构造原伦理学术语所必需的谓项，而先又用不着作一种思辨理论的构想，也用不着进入对哲学传统的辨析，这乃是一种幻觉。在我看来，即便不用这样一种"魔术"，作为一种依赖于反思的语言重构，爱兰根学派的探究也能够获得一些具有哲学意味的——尽管是可批判的——建议。但首要地，正如我们在这里所表明的，开端可能就在于对这样一个原则的重构，这个原则隐含地先行假定在"先验语言游戏"中，从而也被先行假定在教化语言和日常语言的任何一种语言游戏中了。

依赖于决断的构造——，在我看来都完全有理由着手对"理性事实"作先验沉思；这种先验沉思与语言共同体有着归属关系，并且"总是已经"能够在一种"先天完成式"意义上被先行假定起来。我们能重构这一先天性，但却不能跳越这一先天性。

7.2.3.5 基本伦理规范的内容及其策略性意蕴：实在交往共同体的自我维护和理想交往共同体的实现

现在可是到了回答最后的，从我们眼下的课题来看也许是最重要的问题的时候了。通过对交往共同体之道德规范（它们也在论辩之先天性中被先行设为前提了）的先验反思，我们有何实际收获？根据这些前提，我们能够制订出一门适合于作为在科学时代人类对道德责任的共同承担① 的基础的规范伦理学吗？

在这里又一次表明，单是重构那些在"假言命令"意义上被当作科学事实的前提的道德规范，是不够的——尽管为了祛除科学主义的令人麻痹的符咒，对这些规范的证明仍是必要的。以下对皮尔士的科学伦理学观念的批判性思考可以表明，科学伦理学不足以为科学时代的人类伦理学奠定基础。我认为，皮尔士正确地看到，那种被自然科学家共同体成员当作蕴含的前提的特定道德约定，就在于某种对有限的（个体的）生活旨趣的抽象中。在皮尔士看来，自然科学家必然能够（作为可替换的成员）认同于一个无限的实验者共同体；并且自然科学家知道，这个共同体在他的有生之年将不会达到

① 这不是祈求一种"集体主义"，而是祈求一种负责任的人们的团结一致。

其目标，即确定最后的真理。在这里所蕴含的关于个体性的自我牺牲的信念中，皮尔士[1]似乎洞察到了某种类似于一般道德信念之范式的东西。于是也就能够期望通过这种对科学伦理学的外推来实现一种"进化的爱"的伦理学意义上的宇宙理性化。然而，领会这种外推并且根据皮尔士的"自我牺牲"思路来表述一种伦理学命令的试图却表明，这里所端出的或许是对一种生活旨趣的绝对化，即对一种本身也还要在"论辩者共同体"中得到辩护的需要的绝对化。

上述思考表明，论辩者共同体并不就是科学家共同体，尽管后者是以前者为前提的。在论辩之先天性中包含着一种要求，即不仅要对一切科学"论断"，而且此外还要对人类的所有不同要求（包括体现在行动和制度中的人与人之间的蕴含性要求）作出辩护。[2]任何论辩参与者都隐含地承认了交往共同体的所有成员的一切可能的要求，这些要求能够由理性的论据来加以辩护（否则论辩要求就会在主题上限制自身）；他同时也有义务用论据去辩护自己对他人的所有要求。此外，在我看来，交往共同体成员（而这也就是说，一切思想着的生物）也有义务去考虑一切潜在的成员的所有潜在的要求

---

① 还有H·詹姆斯：后者站在伯梅、斯威顿伯格和宗教社会主义的传统中，从私人的特质那里见出了原罪（即与上帝相分离）的标志。参见G·瓦滕堡：《逻辑社会主义：皮尔士对康德先验哲学的改造》，法兰克福，1971年。

② 我所理解的"辩护"并非那种确定的辩护；在皮尔士和波普尔看来，对科学陈述（论断）来说不可能有后面这种确定的辩护。但是在我看来，对"辩护"的传统需要仍是有意义的；它无论如何不可能像波普尔主义者所指出的那样，由对"批判"的需要来取而代之。例如，在《批判理性论文集》中，阿尔伯特就显然力图通过所有的批判来辩护"批判理性主义"的探究。交往伙伴确实有一种道德要求，从那个与他们谈话的人那里去获知赞成一个论断——或一项动议或建议——的所有保留条件是什么。]

——也即就他们能够向同类提出的要求而言的一切人类"需要"。作为能在人际间传达的要求，人类"需要"都具有伦理意义；只要它们能够通过论据而在人际间得到辩护，它们就必须获得承认。这里我们所说的关于作为人际间要求的个人需要的辩护的必要意愿，类似于皮尔士所提出的"自我牺牲"要求，因为在皮尔士的这一要求中，自我主义式的旨趣实现过程的"主观性"必须为了论辩性的旨趣代表过程的"超主观性"而牺牲自己。[①] 但是这里同时也含着这样一个要求：非到不得已时我们不应牺牲任何有限的、个体的旨趣。道德论辩的意义似乎直接就可以表达在这样一个——并不是新的——原则中：作为潜在要求的一切人类需要（这些需要能够通过论辩而与所有其他人的需要达成一致）必须被当作交往共同体的关切所在。[②]

这样，我觉得已经挑明了一门交往伦理学的基本原则，这个原则同时也体现了那种关于由一致性（"约定"）进行民主的意志构成的伦理学基础，而这种基础至今仍付诸阙如。我们所挑明的基本规范并不是由于那些达成一致性（"契约模式"）的人们的实际承认才赢得了它的约束性；毋宁说，它使得所有

① 在此意义上，罗伦采把基本道德规范标明为"超主观性"原则，参见《规范逻辑和伦理学》，第82页。

② 相反，在我看来，我们不能通过追溯"真正的"需要，例如通过从"自然需要"到"文化需要"的"规范性发生"，来对人类的要求作出辩护；因为人类的自然需要（吃喝、穿住、性关系等等）显然只有作为文化需要——也就是说，作为可传达的要求，并能够在特定社会情境中（例如在"生产力"的某个发展阶段）得到实现——才具有道德意义，并且必须在伦理学上得到辩护。依我之见，从"自然需要"到"文化需要"的规范性发生仅仅——当然啰——具有一种意识形态批判的功能；但对需要的辩护还包含着把主观上"真正的"需要与"现实原则"（弗洛伊德）作一对照，而且这对照本身又需要一种关于社会情境，例如"生产力"和"生产关系"的发展（马克思），以及某个国家中的政治权力情境的规范性的和经验的发生学描述。

通过社会化过程获得了"交往资质"的人都负有义务，努力在每一件触及他人的旨趣(潜在的要求)的事务中去争取旨在构成共同意志的一致性。而且，也只有这种基本规范——而不是诸如某种一致性的事实——才保证着个别的合乎规范的一致性的道德约束性。在自由主义和存在主义那里被世俗化了的基督教传统所要求的个体主观的良知决断，现在已凭着主体间先天有效性的要求而得到了中介化——这是因为，每个个体自始就承认公共论辩乃是对一切可能的有效性标准的阐明，从而也是对理性的意志构成的阐明。因此"方法论唯我论"已在伦理学领域得到了克服。

然而，理解我们在此所挑明的原则同时意味着要承认：如果随着这个原则而提出来的长远任务还没有得到实现，那么凭着原则的确立，我们也还是无所作为。这里所谓长远的任务即是说：首先，要阐发道德讨论(一般的实践"商议")的方法；① 其次，要切实有效地在有限的政治和规律条件下把这一方法制度化。这在我看来无疑也挑明了我一直在探讨的原则的局限性。

我迄今为止所阐发出来的对一门交往伦理学的基础论证是从一些被理想化了的前提出发的。它原则上没有顾及这样一个事情，即我们不仅要考虑在对道德讨论的制度化过程中出现的理智上的困难，而且更要考虑到这一制度化是在一个总是已经由旨趣冲突所决定了的具体历史情境中实现的。例如，我们的基础论证工作就没有顾及以下情形：即使是那些已经获得了对道德原则的全面洞识的人们，也还不可能因此立即成为一个由权利平等的交往伙伴构成的无限共同体的成

① 这或许就是"爱兰根学派"的研究重点。

员，不如说，他们依然受他们的现实的社会地位和情境的约束。由于这种约束，他们注定要去承担一种特殊的道德责任，而这种道德责任是不可能通过论辩共同体意义上的“超主体性”这种形式原则来予以界定的。举例来说，作为具有某种知识或技能的“专家”，他们具有一种权威，这种权威即使在他们未被同类（例如地球上面临“杀虫剂”威胁的居住者）所承认时也能发挥其作用。作为某个受压迫阶级或种族的一员，他们相对于社会特权阶层而言先天地具有一种道德特权，即一种还要在游戏规则方面实行平等的权利——这些游戏规则只有在现实的平等的前提基础上才能被接受下来。作为政治家，他们此外还负有义务，以负责的态度去权衡那些具有道德期望价值的目标的一切现实可能性及其所有作用和副作用。简言之，我们迄今为止所阐发的道德原则，并没有考虑到所有那些人的道德情境——这些人为时间所迫必须在一种被制度化了的交往之外作出良知决断，同时又不仅要考虑道德上的信念准则，而且（与康德的假定相反）① 也得考虑可能的或者大概的效果。马克斯·韦伯揭示了这一情境，他为此提出这样一个论点，即认为“政治责任伦理学”必然与任何一种前后一贯

---

① 康德（特别是在“论一种出于人类之爱的说谎行为的臆想权利”这篇论文中）为了说明“绝对命令”之应用所举出的例子，在我看来表明了这样一点，即他没有充分地思考实质性规范的有效性对情境的依赖关系，从而也就没有充分地思考对于一切效应和副效应的道德责任的问题。循着一种意在挑明真相的哲学史的夸张，我们或许可以说：康德通过他对具有立法作用的“善良意志”的“自律”所作的基础论证，克服了他律的“训诫伦理学”时代。但他借此也论证了一种“信念伦理学”，后者总还是——暗地里——假定，作为唯一的本质因素的人类“善良意志”将受到报偿（——从一位在某种意义上保持着对世界事件包括历史的真正责任的上帝那里获得这种报偿吗？）。与此相对，真正的“责任伦理学”的时代现在似乎已经开始了：根本上、至关重要的并非“善良意志”，而是善的实现。人类必须自己来为这一重任承担责任。

的“信念伦理学”相冲突。[1]例如，考虑到他必须为后果承担责任，政治家(而且不单是他)往往不可能坚持任何一种交往伦理学(也已经包括康德伦理学)的禁止说谎的基本训诫。这同样也适用于那条禁止把人当作纯粹的手段而不是目的本身的戒律。在这里，显然又出现了现代存在主义情境伦理学的核心问题，并且突现出这样一个问题：是否在这里应该把这一领域托付给非理性主义，或者，从我们的探究中是否至少可以推导出一些也适用于一种有关孤独决断的情境伦理学的规整性原则？

在不低估人类边缘情境中悲怆因素的重要性的同时，我还是想对刚才这个问题作肯定的回答，并且试图挑明交往共同体的先天性对于道德行为的长远的决策性取向所具有的意义。

首先，我们不妨借助于萨特来对康德的绝对命令或者罗伦采的超主体性原则作一种表述，使之也能应用到那种绝对是独一无二的情境决断的边界情形上去：根据萨特的观点，即便在一种无交往和比较的境况中——这种境况迫使个体明显地触犯一切道德规范——，个体也能够在意向上代表人类而行动；他能够通过选择自己而选择人类。在此情形中，任何能够置身于这个人的境况中的他人，原则上必定能够赞同前者，并且因此必定能够确保交往共同体的道德规范的实现。(凭着这一要求，萨特本人克服了他在剧本《苍蝇》中表现出来的一种非理性的任意专断的存在主义，从而得以证明“存在主义是一种人道主义”。[2])但是，恰恰就是这一彻底的表述充分暴

① 参见韦伯：“政治之为职业”。
② 萨特：《存在主义是一种人道主义》，巴黎，1946年。

露出一种实质性的空洞，这种空洞也正是康德的绝对命令的弊端所在；由此也表现出这样一个问题：假如我们把"理性事实"理解为交往共同体的先天性，那么，是否就不可能——与康德的观点相反——从"理性事实"那里推导出一个作为一切道德行为的规整性原则的实质性目标？① 为了回答这一问题，让我们更有针对性地来反思作为一切论辩之可能性和有效性的意义批判条件的交往共同体的先天性的独特之处，并把它与传统先验哲学的先天性作一比较。

在此引人注目的第一点乃是，我们所讨论的并非一种在意识先天性意义上的纯粹唯心论的前提；当然我们也并不是讨论一种纯粹唯物论的前提——好像是要用经验社会的"存在"来替代康德的理想的和规范的"意识本身"似的。② 在我看来，我们所说的先天性的要旨倒是在于，它标志着一种关于唯心论和唯物论的辩证法的原则；因为任何一个论辩者都总是已经同时先行假定了两样东西：一是某个实在的交往共同体，论辩者本身已经通过社会化过程而成为其中的一员了；二是某个理想的交往共同体，它原则上能够适当地理解论辩者的论据的意义并明确地判断这些论据的真理性。但是情境的奇特和辩证性在于，论辩者在某种意义上把理想共同体先行假定在实在共同体中了，也即把理想共同体先行假定为实在社会的实在可能性了；尽管论辩者知道，（在大多数情形中）包括他本人在内的实在共同体远未达到理想共同体的水

---

① 实际上，康德本人在其"世界公民社会"的观念中也已经这么做了。

② 我们愿意把"自然主义谬误"的这一最露骨的形式——它显然为把哲学论辩和辩护的意志相对化为"资产阶级"社会结构的附带现象助了一臂之力——转让给某种马克思主义的新正统派。

乎。① 可是，根据其先验结构，论辩除了正视这一既是绝望的又是充满希望的情境之外，就别无选择了。

因此，我们认为，我们的先验前提包含着一个"矛盾"，而且不是一个真正的或表面上的形式逻辑的"矛盾"，而是一个辩证法的矛盾。在我们的讨论中，我们自始就排除了出现一个真正的形式逻辑的矛盾的可能性，因为我们的分裂性的前提显然是有意义的，而且，正如我们将要表明的，它决不具有任意的逻辑结论。初看起来，假定这里有一种仅仅是表面上的(形式逻辑的)在任何时候都可以用逻辑手段（也即区分其不同方面)加以消除的矛盾，显然更有说服力。例如，我们可以努力把实在交往共同体的前提与理想交往共同体的前提区分开来，并把前者理解为修辞语用学家——它是以当时当地所采纳的前提("偏见")为出发点的——的常识前提，② 而把后者理解为那个不关心真实大众的孤独思想家的规整性原则或者纯粹的虚构。实际上，对我们这里所说的交往共同体之先天性的辩证法的分割和削弱，很可能就在哲学家和修辞学家之间围绕"智慧"的优生性问题所作的由来已久的斗争中起着中心作用。③

然而，上文所述表明，一位哲学家一旦认清了"方法论唯我论"的虚幻，并且把孤独的思想看作是不充分的交往模式，

---

① 关于这一点以及下文的讨论，请参见阿佩尔："科学主义还是先验解释学?"，本书第4章；另见哈贝马斯："解释学的普遍性要求"，第99页以下；以及哈贝马斯的"关于交往资质理论的准备性说明"，第140页以下。

② 参见Ch·佩雷尔芒和L·奥尔勃雷希特-蒂特卡：《论辩的特性：新修辞学》，第2版，布鲁塞尔，1970年。

③ 参见Ch·佩雷尔芒："新修辞学"，载《今日伟大观念》(《不列颠百科全书》，1970年，第273—312页)；另见阿佩尔：《人文主义传统中的语言观念》，波恩，1963年。

那他就不可能接受这里所指出的对两个前提的分离。在孤独的思想中，他必须同时也把对理想讨论的依赖关系设为前提，但因此他也就必须在自身和他的交往伙伴那里先行假定那种对实在的、社会历史地形成的交往共同体的归属关系，并且同时必须先行假定在理想交往共同体意义上的资质。这里出现的显然不是形式逻辑的隐喻意义上的“矛盾”，而是在还没有得到确定的历史辩证法的字面意义上的“矛盾”。这是一种——正如黑格尔所说的——我们必须容忍的矛盾。在一种“黑格尔和马克思之间的辩证法”① 意义上，我们只能指望通过理想交往共同体在实在共同体中的历史性实现，来解决上面这个矛盾。诚然我们必须在道德上设定对这一矛盾的这种历史性解决。

于是，在我看来，从所有哲学论辩的这一(蕴含的)要求中，我们可以为每一个人的长远的道德行为策略推导出两个根本的规整性原则：首先，在人的全部的所作所为中，重要的是保证作为实在交往共同体的人类的生存；其次，要紧的是在实在交往共同体中实现理想交往共同体。第一个目标是第二个目标的必要条件；而第二个目标赋予第一个目标以意义——这一意义，已经随着任何一个论据被预先推定了。

那个由保证人类生存的规整性原则所制约的策略，在今天必须要来对我们在本文开头所提到的事实作出反应，即在科学技术时代，所有人类活动都具有能够威胁人类生存的宏观效应。为此，那个策略本身必须利用某种科学工具，这种

① 参见阿佩尔：“反思和物质实践——对黑格尔和马克思之间的辩证法的认知人类学论证”，载《黑格尔研究》，增刊，第1期(海德堡黑格尔大会，1962年)，第151—166页；重印于《哲学的改造》，德文版，第2卷，第9—27页。

科学工具在我看来原则上必存在于当代社会学和政治科学的功能主义系统理论之中。这就意味着，对人类社会整体，我们能够、可以并且必须基于生存策略的观点把它当作一个自我维护系统（也是在吕曼的"复合体还原"意义上）来加以分析。①甚至对真理，我们也能够、可以并且必须基于这一观点以一种功能主义的方式（规范-分析的方式）来加以解释——因为科学的真理无疑也是人类生存策略中的一个手段。而这一功能主义者的真理解释的结果恰恰不是一种在尼采和吕曼意义上的"还原"，因为根据我们的前提条件，整个生存策略只有通过理想共同体——在其中真理得以达到——的社会性实现的（为论辩所需要的）策略，才能获得其意义。换言之，生存策略通过一个长远的解放策略而获得其意义。

在这里，我觉得我们的探究能够把一种具有伦理根据的功能置入那种非正统的、非独断决定论的马克思主义的策略之中，也即置入那种博爱-解放的和在某种意义上是假设-实验性的马克思主义或者——更好地说——新马克思主义的策略之中。因为显而易见，实现理想交往共同体的任务也意味着扬弃阶级社会，用交往理论的话来说，也意味着消除人际间对话的一切由社会条件决定的不规则性。②

因此，从我们的哲学先天性出发，"对无产阶级事业的肩负"或许就能得到伦理上的辩护。这就是说，当卡尔·马克思1843年所刻画的意义上的"那种"无产阶级——也即在当时所建立的"绝对命令"意义上的"那种"无产阶级——实际地存在

① 参见哈贝马斯和吕曼：《社会理论还是社会技术》，法兰克福，1971年。
② 参见哈贝马斯："关于一种交往资质理论的准备性说明"。

时，“对无产阶级事业的肩负”才能够得到伦理上的辩护。①不难理解，马克思主义“新正统派”对这样一种哲学上的“终极基础论证”并无兴趣。它满足于通过那种被客观地假定的不能进一步置疑的“无产阶级”阶级立场来论证所有投身事业的行为——这种论证据称是具体的论证。当然，对每一个试图按这一假定把他的政治义务具体化的人来说，显而易见的是，这里关系到一种对通过（波普尔和阿尔伯特意义上的）独断设定作出的基础论证的中断的范例性个案。因为，即使新马克思主义关于发达工业国家中革命的无产阶级的解体的论点是错误的，我们至少得承认：还可以说存在着几种不同的无产阶级。简单地说来，例如还存在着第三世界的无产阶级，对这种无产阶级而言，马克思的“贫困化”的提法依然适用，而“生产力的代表”的称号已不合适了。此外还有西方工业社会的无产阶级，对这种无产阶级而言，马克思的“异化”提法——即使是在经济学意义上——无疑还是足可使用的，但“贫困化”的说法就不适用了。更糟的是下面这一点：即使我们仍然把革命的潜力归于上述两种无产阶级，我们却绝不能认为它们有着相同的物质利益了。认为这两者有着相同的物质利益，这样一种幻觉或许是一切“唯物主义的分析”受人嘲讽之原因。我们甚至也不能认为两种“获胜的”无产阶级——简单说来，就是俄国和中国的无产阶级——有着相同的物质利益。这在我看来不只是出于经济上的原因，而且还出于外交政策上的权力和威望斗争的原因，出于那种“为了获得承认而进行的殊死斗争”的原因——这种斗争在黑格尔看来发生在“主奴”辩证法之

① 参见卡尔·马克思：“黑格尔法哲学批判·导论”，载《马克思早期著作集》，利文斯通和本顿译，伦敦，1975年，第146页以下。

前，从而也领先于阶级斗争，并且极有可能比阶级斗争存在得更长久。

单从上述的说明就可以清楚地看出：无论是谁，只要他真正具体地和彻底地思考，都必须准备通过一门哲学伦理学对他或她在某个特定情境中的社会义务作出基础论证。当然，哲学伦理学不可能把具体的情境义务推演出来，但它能够提供一个批判尺度；据此尺度，义务本身得以衡量其成效——成功或失败。这一必要性不会随"资产阶级"一起"消亡"；或许当哲学通过其"实现"而同时被"扬弃"时，这一必要性也"消亡"了。

在科学时代，就连解放策略也将不得不利用科学工具。这里，我们一如既往地首先必然想到历史学-解释学的沟通科学。（在经验分析的"科学"和"技术"时代，它们决不是可有可无的，也决不是可以用科学方法加以还原的。毋宁说，随着科学技术的进步，它们不断面临着互补性的任务；这些任务涉及到确立一种充分的意义理解，和一种在科学技术专家之间以及他们与整个社会之间的规范上恰当的目标沟通。在这里我们仅仅念及在科学史和技术史以及边缘性的"科学的科学"中的新的解释学的学科就够了。[1]）由于假设了理想交往共同体的实现，这些在今天很有争议的学科获得了它们的规整性原则——在一种非主观任意的对价值判断的基础论证的方

---

[1] 参见G·莱特尼茨基：《当代元科学学派》，第2版，哥德堡，1970年；进一步参见他的"研究的实践关联"，载《一般研究》，第23期，1970年，第817—855页；和莱特尼茨基和G·安德森"科学政策与研究的组织形式"（A·魏因贝格：《大规模研究的问题》一书导言，法兰克福，1970年）；另见迪德里希（编）：《科学史理论》，法兰克福，1974年；以及"科学进步的社会向度"，载《施塔恩贝格研究》，第1卷，法兰克福，1978年。

法论和伦理规范意义上的规整性原则。因此，它们有助于一种对历史性情境的经验的和规范的重构，[①]从而也有助于公共观点的“构成”。

但传统人文主义的精神科学将不足以充当解释策略的科学工具。当人们在实在交往共同体中遇到理解以及沟通的障碍之际，传统人文主义的精神科学的局限性就表现出来了。这里所说的障碍是指非透明性或者对物质利益的意识形态遮蔽，它们阻碍了理想交往共同体的实现。在这里，那个具有伦理根据的解放策略必须首先为自身创造特殊的科学工具，以便间接地通过一种对被物化了的结构的准自然主义“说明”，来激发人类的反思性自我理解，去实现对自身限制的解放性突破。在我看来，这一任务落到了批判-解放的社会科学头上：即落到了心理分析和意识形态批判头上，[②]它们必须兼收并蓄一切经验分析的和规范分析的社会科学（包括经济学）。

然而，在上面所勾勒的解放策略的关系背景中，本身还出现了一个极其微妙的道德问题。这就是：在何种情境中并且根据何种标准，一个交往伙伴可以自称具有相对解放了的意识，因而可以自认为有资格担任社会治疗专家？而这个问题归根结底就是那个在特定情形中更具普遍性的问题，即关于负责任的情境评价和情境决断的问题，即使给出了我们的规整性原则的前提，任何人也不能被剥夺这种情境决断。在具体的历史性情境中“肩负着一种事业”总是包涵着一个冒险的义

---

① 参见罗伦采：《规范逻辑和伦理学》，第88页以下；另见施韦默尔：《实践哲学》，第207页以下。

② 参见阿佩尔等：《解释学与意识形态批判》，法兰克福，1971年；以及哈贝马斯：《理论与实践》导论，维尔代尔英译，波士顿/伦敦，1974年。进一步参阅阿佩尔："社会科学型式"。

务；无论是哲学知识还是科学知识，都不可能涵盖这种义务。[1]在这一点上——而不是在我们曾试图表明的那种能够在哲学上得到辩护的对一般解放事业的肩负那里——任何人都必须靠自己作出一种不可论证的(或不能完全论证的)"道德上的"信仰决断。但即使在这种孤独的[2]决断情境中，显然也并不存在比下面这条规则更好的伦理规则了：让理想交往共同体的可能批判在本己的反思性自我理解中实现出来。这在我看来就是可能的道德的自我超越原则。

---

① 参见阿佩尔："科学作为解放?"，载《一般科学理论杂志》，1970年，第1期(重印于阿佩尔：《哲学的改造》，德文版，第2卷，第128—154页)。进一步可参阅阿佩尔："我们时代的冲突与政治伦理学问题"，载达尔梅尔(编)：《从契约到共同体：处于十字路口的政治理论》，纽约，1978年，第81—103页。

② 即使是一个政治上的决断，也需要由那些"个体"来承担责任；这些"个体"或许能与群体达成一致，但不能把决断推给集体。在这里，正确的是存在主义，而不是马克思主义新正统派，因为个体作为论辩者总是已经能够与理想交往共同体达成一致。这一先验的一致性认同应当是他的前提条件，并且，即使他在冒险的政治-生存义务中与一个现实社会集团达成一致了，他们仍应当保持这一前提条件。